

متن طوالع الانوار للقاضي البيضاوي

كتاب شرح

كتاب شرح الطوالع للامام اصفهاني

للبيضاوي العبد المبتلى وهو علم الكلام

رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب شرح الطوالع

1134

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم تمم

احمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غاية عقول العقلاء، وتعجز عن بلوغ نهاية السنة الفصحاء، واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء، وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء، ونجم الطالع من البسيط الغبراء، وبعد فانه لما كان شرف العلم بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مولفة من مقدمات ضرورية او منتهية اليها تاليفا يعلم صحته ولزوم المطلوب منه بالضرورة من اقوى الآيات والبينات واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اليه اشد واظهر اما الاول فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الآخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكل ذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني فلانه لا يتم الخوض في سائر العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا قادرا لم يمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فالخائض بدونه فيها كبان بغير اساس ولقائل سبيل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة وقياس ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله ابي القسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو وان كان

في هذا العلم للعقول نهاية وللطالبين للمطالب العالية غاية فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتاخرين مرشد الى اغراض الطلاب وموصل كامليه ملخص قواعد عقايد اولي الالباب الا ان لباب فحواه لا يدرك وقانون امره لا يبين محصولا ولا يملك لصعوبة الفاظه وشدة الغازه لفهوية الاشارات بيانه الى فوايد لطايفه والتلويحات بعباراته لا غرر معانيه كما قيل يشير الى غر المعاني بلفظه فكم للمشتاق بالتحفظ يوم والمحصلون يشتغلهم هذا الكتاب وحسن ظنهم بي قد طال الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا بسيطا جامعا للفوايد وسيطا مهذبا عن الزوايد لا بطول فيمل اصلا ولا بختصر فيخل اخلالا بحيث يفصل ما اجمل ويحل ما اشكل ويفسر مشكلاته ويوضح معضلاته ويشير الى مزال الاقدام ويتعرض لما وجب له القبول وعليه الاقدام فاعتذرت بان هذا الكتاب قلما تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب وتشمير قشره من اللباب فهو في ذلك كاف وبتحصيل المطالب واف فالالزام على بان اكتب عليه كتبوا فايدة زايدة يكون تعذيبا للحيوان بلا فايدة فقالوا ان هذا الكتاب مع لم تركب ودر لم تثقب ولكن يحن وسوطوي اذ وجوه ابكار مخدراته بعد في القناع وهم وان ما قدروا على الافتراع فطوبا لمنشور تلك الشروح طيا اذ ما مثلها الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر السوال وزاد وكاد ان يخرج فواهم عليه من الوداد لم ار من التشمير بدا حتى يكونوا الفا ووافق خيرا اثناء المحاورة مع الاصحاب من غير استعانة بكتاب فجاء كابر نضبه الاوتار وان سقطه من في قلبه داء وصار في قليل من المدة في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار فلما تم خلعة التقويم وخلع

احسن تقويم رايته ان اتحف به حضرة من هي غبطة الجنان نزهة وصفاء وغبطة السماء رفعة وسناء

وهي حضرة المولى المعظم والمخدوم الاعدل الاعظم نظام الممالك ملاذ الضعفاء عز ورطة المهالك الجامع

بين الحصلتين العلمية والعملية الحاوي بين الرياستين الدينية والدنياوية شهاب الحق والدنيا والدين

ملجاء الافاضل في العالمين مباركشاه ما الجبل البحر الخضم بفضله والغاديات بجوده وسخايه

فليخفض السادات دون سريره لخضوع وجه الارض دون سمائه لا زالت رياض الفضل بناظرة

وحدائقه لمحاسنه زاهرة واعلام ايامه حتى يبقى طول الدهر برهة اذ هو اعز الله انصاره مع انه لا ملكه الا

وعولها جانبا ولا تحية الا وهو بها قائم مشتهر في هذا العصر بانه معتني بتربية العلم واهله على اسلوب اسلافه المكرمين

اهل العلم ظله ولا اعدمهم انعامه وفضله **شعر** من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشتمل البشر

ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد لها اسما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على

العزيز الوهاب ملهم الصواب فانه المرجع والمآب **قال** الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه **اقول** الخطبة

مستغنية عن الشرح **قال** وبعد فمقصود الكتاب **اقول** مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف

عليه المباحث الآتية الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني في

الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث عنه ان كان ما يتوقف عليه المسايل الكلامية فهو المقدمة

والا فان كان بحثا عن الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به

فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث وفيه نظر **قال** اما المقدمة **اقول** لما كانت المباحث

المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لان اليقين في المسايل الكلامية انما يحصل بالعلم

بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم بالمباحث

المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود **قال** الفصل الاول في المبادي **اقول** المراد

بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التعقل واقسامه وماهية النظر اذا عرفت

هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقل الشيء مع

الحكم عليه بالنفي او بالاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر وهذا يوجب ان لا يكون تصور الطرفين مع

تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه مع الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وبناقض ما

ذكره في مثال التصديق البديهي والكسبي لانه يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة

ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله

في العقل على نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات

لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وفكر مثاله من التصورات

تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو مثل

التصور الضروري بتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم

وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات والتصديقات

باسرها ضرورية اي بديهية لما فقدنا شيئا لما عرفت من تفسير البديهي لكنا نفقد كثيرا منهما فلزم انتفاء

كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان ذلك مطلقا

تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف

آخر سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل امر من تلك الي المعارف ح

غيره ليكتسب وح يكون الموضوعات المستندة اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم

الدور علي التقدير الاول لانقطاع الافتقار ح ضرورة العود ح والتسلسل علي التقدير الثاني وهما

محالان لكنا نعلم كثيرا من التصورات و التصديقات فيلزم انتفا كون الكل كسبيا ولما بطل الشق

ثبت انقسام كل من التصورات والتصديق الي البديهي والكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من بديهيه

بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات علي وجه

يؤدي ذلك الترتيب الي استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان

وتصور الناطق المؤدي الي استعلام الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير

وكل متغير حادث المؤدي الي استعلام قولنا العالم حادث وانما قال علي وجه يؤدي اذ التصورات

المعلومة لا يكون مؤديه الي استعلام التصورات المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات

بل لابد من ترتيب خاص ليكون مؤديه الي استعلام النظريات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد قيل

ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية

اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور المعلومة التي هي المادة ونفس الترتيب

هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة

الي استعلام تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الي استعلام

مجهول تصديقي سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول

قد عرفت ان الموصل القريب الي التصور يسمي قولا شارحا ومعرفا وقال بعض المتاخرين

معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان ببعض اعتباراته او بكنهه فح يكون

العلم بالمعرف سابقا علي العلم بالمعرف اي يكون المعرف اجلي اذ لو كان العلم بالمعرف

سابقا او كانا معا لم يكن معرفته سبب المعرفة المعرف فح لا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء

والخفاء لاستحالة كون الاول اجلي من الآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فانه ليس بفرد

يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون الشيء اجلي

من نفسه ولا فرق بين كون المعرف نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف

الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر

هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلي منه سواء تو

قف علي المعرف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانها كوكب نهاري وتعريف

النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول

ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين

لا يفضل احدهما علي الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين ولم يتوقف معرفة الاخفى علي المعرف

بل على غيره مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار
ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم الجزء الاعم على
الاخص لشمول الاعم وظهوره عند العقل لكثرته ويجتنب عن استعمال الالفاظ الغير
الواضحة الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ المجازية لفوات الفهم المقصود من التعريف حينئذ فانه
ربما يحوج الى الاستفسار مرة اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء
كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات
هي الكثرة او كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله
جسماني مكرر لان بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت
اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل منهما بما له السبب الذي
يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا في العقل معا ويختص البيان بما يوله لا تعريفه مثل ان
يقال في تعريف الاب بانه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من
حيث انه حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب والشخص الآخر من نوعه
هو الابن وتولده من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك
لما سبق وهو ضروري ليختص البيان بما يوله لا تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تتحقق الا
من جهة الحيثية ويجوز التكرار اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب من الذات والعرض

الذاتي

الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه يجاب بانه انف ذو تقعير لا يكون
ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما يساغ للحاجة من حيث
ان التعريف لا يصير مانعا الا بذلك اذ لو قيل في جوابه انف ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز
ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة
لو المسؤول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان
المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة ايضا والا اختل التعريف قلت
الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار
الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف حدا تاما اذ جاز ان يقال في تعريف الانف الا
فطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف قال الثاني في اقسام المعرف لكي
اقول معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميز افراده
عن غيرها فلا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراد المعرف ويميزها
عن غيرها ولا يخلو اما ان يكون المعرف داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل
والخارج والاول هو ان يكون داخلا اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية
والصورية وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع
اجزائه المساوي له اذ نتكلم على تقدير مساواة المعرف للمعرف في الصدق و
فهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني هو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف

وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا
من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا سمي حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان
بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة سمي
رسما ناقصا كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر لانه يلزم ان يكون تعريف الانسان بالجسم
الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم
ان في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه تسامحا اذ القسم الاول هو ان يكون المعرف داخلا في المعرف
والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزائه فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس
والفصل القريبين ومن داخل في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط
والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك قال واعترض عليه بان مجموع
اجزاء الشيء عينه اقول اعترض على جواز التعريف باعتراضين الاول ان التعريف ح لان تعريف الشيء
ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه فذلك
الجزء انما يعرف الشيء لو عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك المعرف معرفا
له ولو عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه
واما ان يكون الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارج وهو محال لان الخارج عن الشيء انما
يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون ما عداه لانه لو لم يعرف
الاختصاص لم يعرف المميز عما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد وغيره فان الاختصاص موقوف على معرفته

6

ذلك الشيء فيلزم الدور او على معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة
بما لا يتناهى وذكر في الثاني ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله
لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال قال
واجيب اقول اجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى يستحيل تعريف
الشيء به اذ الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون
نفسه ومعرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به لا مدخل له في الجواب وبان معرف الشيء ليس يجب ان
يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف
واحتياج المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اي المعرف بالامر الخارجي متوقف على كون الوصف
المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف على
اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر المنتفع به في الرسوم هو الخاصة
البينة الشاملة لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحاطة
بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان
تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لتبدل هو على المغايرة بين الشيء
ومجموع اجزائه وكذلك الثاني لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه اذ لو كانت الاجزاء باسرها
حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم

بجميع الاجزاء لم يفد التحديد ماهية المحدود ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارج من غير العلم
باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم فان كان اللازم الخارجي متصورا
كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف لامتناع التعريف
بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذكره فعلم
ان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف
شيئا من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نسلم قوله فلا
لم يفد التحديد قلنا لا نسلم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك الا
جزاء بمجموعها بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء
على انفرادها العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم لو كان مركبا انما يفيد اذا استحضر العرضيات
او الذاتيات مع العرضيات تلك الحيثية واما الرسم المفرد فلا يفيد لان الرسم من الاقوال الشارحة وقول
الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا واجيب
عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم بوجه دون وجه والطلب
انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن قال البحث الثالث في بيان ما يعرف اقول
البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به اي اي الماهيات يصلح لان يعرف واي منها يصلح
لان يعرف بها اذا عرفت هذا فنقول الحقائق اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او يكون مركبة

وهي التي لها جزء وكل واحد منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام الاول
البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزء الغيره كالواجب
فانه بسيط وليس جزء الغيره الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب
عند التحليل يحد به لكونه جزء الغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث
المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء الغيره كالانسان فانه مركب
من الحيوان والناطق وليس جزء الغيره الرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه
جزء الغيره كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي الحساس والمتحرك بالارادة وجزء الغيره لانه جزء من الانسان
وهو غير فطري ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لا يكون الا للمركب
لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب لان الرسم الناقص
عند المصنف هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات قال الفصل الثالث
في الحجج اقول الحجة وقد عرفت معناها والمرادف للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم
به العلم بوجود المدلول والمدلول ههنا هو اللغوي لئلا يلزم الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغير البين
ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن
بالمدلول اذا عرفت ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم
للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته

حيوانية للناطق المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان
ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان
الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان واما
نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستدللنا
بثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات للجسم المركب على ثبوت الحكم له الذي
هو كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع
جزئياته بل بعضها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما دو
اب واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا بثبوت
الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال
المستقرأ بخلاف ما لم يستقرأ كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل
بالجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في امر كلي مؤثر في اثبات ذلك الحكم كما يقال السماء حادثة قياسا
على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي
الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني كالسماء في مثالنا هذا فرعا والامر
المشترك كالجسمية في مثالنا هذا جامعا وتاثير الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع تارة يعرف
بالدوران وتارة اخرى بالسبر ونحوهما من مسالك العلة وقد استقصى المصنف الكلام في كتابه منهاج
الوصول الى علم الاصول من اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الثاني في القياس اقول اما رسم

افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجج بالانواع وافراد القياس بالاصناف لان تمايز الاصناف بعضها
عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال بعضها عن البعض بالعوارض فقط لاشتراكها في الحدود
التي هي اركان القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ويؤيده قول
الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة القياس الى الاشكال وهذه قسمة
بحسب العوارض فقال في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض انما يكون بالذا
تيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج في موادها التي هي تختلف بالذات
فقال في انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات
وتمايز المعرفات كذلك لانه قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض
كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال في اقسام المعرف قال القياس
اقول القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول آخر
فقوله مؤلف من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولكذب نقيضها
وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة
اجنبية وهي التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة
بالقوة غير بينة الطرفين لحدود القياس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية اخرى
اجنبية كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه ينتج ا مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة

قولنا وكل ج ساو لب فهو مساو لج فحينئذ ينتج ا مساو لج وهو المطلوب ولغا
انتج هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل وكلما
وهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض
الكبرى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر جوهر وقولنا قول آخر احتراز عن مجموع المقدمتين
كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
ينتج انه حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج ليس بانسان فالنتيجة فيه اما ان يشتمل التالي ونقيض
المقدم او لا يشتملها ويسمى اقترانيا قال والاول اقول والاول اي القياس الاستثنائي
هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول ويستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم
كما في المثال الثاني ويستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد
لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا لكنه شجر
فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر لقولنا
هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا ولقولنا هذا
اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا فيكون

القياس الاستثنائي يشتمل على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما في الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى شرطية متصلة لزومية
او حاكمة بين المقدم والتالي بالمعاندة ويسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تعاند
المقدم والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد
المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال الاول للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
ومانعة جمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد
المتعاندين على عدم الآخر ومانعة خلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال
الثاني للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى
تدل على وضع الملزوم كما في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وهو قولنا لكنه
انسان او يدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او يدل على
رفع اللازم كما في المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او
يدل على رفع المعاند مطلقا او المعاند كذبا كما في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
وهو قولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه انسان وقولنا لكنه ليس بحيوان وتسمى
هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية قال والثاني على اربعة اوجه اقول والثاني

وهو القياس الاقتراني وقد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها
فالمخصص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة لأنا عرفت هذا فنقول القياس الاقتراني يقع
على أربعة أوجه لأنه لابد فيه من أمر مناسب لطرفي المطلوب أعني موضوع النتيجة ومحمولها لأن النسبة
بينهما كالمكاتبات مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن أمرا مناسبا لطرفي النتيجة بسببه يعلم
النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الأمر أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى
المحكوم عليه في المطلوب أصغر والمحكوم به أكبر ويسمى المقدمة التي فيها الأصغر الصغرى والتي
فيها الأكبر الكبرى مثالها قولنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل إنسان جسم فالأ
وسط في مثالنا هذا هو الحيوان والأصغر هو الإنسان والأكبر هو الجسم وقولنا كل إنسان حيوان
هو الصغرى وقولنا وكل حيوان جسم هو الكبرى فالأوسط في القياس إما أن يكون محمولا في
الصغرى موضوعا في الكبرى كما في المثال فهو الشكل الأول أو يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا
كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شيء من الإنسان بحجر وهو الشكل الثاني
أو يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض
الجسم حساس وهو الشكل الثالث أو يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان
جسم وكل إنسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم إنسان وهو الشكل الرابع قال الأول
أن يستدل بصدق الأوسط على كل الأصغر أو بعضه وصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط

أو سلبه عنه على صدق الأكبر على كل الأصغر أو بعضه أو سلبه عن كله أو بعضه الشكل الأول هو أن يستدل
بصدق الأوسط على كل الأصغر كقولنا كل ج ب أو يستدل بصدق الأوسط على بعض الأصغر كقولنا بعض
ج ب وبصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط كقولنا وكل ب ا أو بسلب الأكبر عن كل ما صدق عليه الأ
وسط كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على صدق الأكبر على كل الأصغر كقولنا كل ج ا الحاصل من
قولنا كل ج ب وكل ب ا أو على صدق الأكبر على بعض الأصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض
ج ب وكل ب ا أو على سلب الأكبر عن كل الأصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب
ولا شيء من ب ا أو على سلب الأكبر عن بعض الأصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض
ج ب ولا شيء من ب ا فعلم من هذا أن الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الأربعة المذكورة وأن شرط إنتاج هذا
الشكل إيجاب الصغرى وكلية الكبرى قال والثاني أن يستدل بصدق الأوسط على كل الأصغر وسلبه
عن كل الأكبر أو بعكسه على سلب الأكبر عن كل الأصغر أو بصدق الأوسط على بعضه وسلبه عن كل الأكبر أو سلبه
عن بعض الأصغر وصدقه على كل الأكبر على سلب الأكبر عن بعض الأصغر وذلك بشرط أن يتحدا زمان السلب
والإيجاب أو يكون أحدهما دائما أقول الشكل الثاني هو أن يستدل بصدق الأوسط على كل
الأصغر وسلب الأوسط عن كل الأكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب أو يستدل بعكس ذلك أي
بسلب الأوسط عن كل الأصغر وصدقه على كل الأكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب استدلالا على
سلب الأكبر عن كل الأصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من هذين الضربين أو يستدل بصدق الأوسط على بعض

الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر لقولنا بعض ج ب ولا شي من ا ب او يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر لقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا
لا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر لقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال
انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج لقولنا كل قمر
منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شي من القمر بمنخسف وقت التربيع مع
انه لا ينتج لا شي من القمر بقمر بالامكان العام او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب
دايما اذ لو لم يكن كل منهما دايما لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المفارق على موضوع واحد
وسلبه عنه في وقتين فيصدق القياس في الشكل الثاني من المختلفين مع انه لا ينتج كما مر فعلم
بان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب
بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط لانتاج هذا الشكل قال والثالث ان يستدل بصدق الطرفين
اقول الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا
كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الاخر على بعضه
كقولنا كل ج ب وبعض ج ا او قولنا بعض ج ب وكل ج ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل
ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شي من ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا

بعض

بعض ج ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا بعض ج ب ولا شي من ج ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب
ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل ستة و
شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين قال الرابع اي اقول الشكل الرابع
هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا وكل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج استدلالا على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
او بعض ج ب ولا شي من ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب
ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الا
وسط على كل الاكبر كقولنا لا شي من ج ب وكل ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن كل
الاصغر كقولنا لا شي من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من ذلك ان الضروب المنتجة في
هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه الخستان اعني السلب
والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة
كلية فان ذلك ينتج كما مر في الضرب الرابع من هذا الشكل فالقواين القياسية المنتجة ثلثة وعشرون

اربع استثنائية وهي المركبة من الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم او منهما ومن وضع التالي او من الشرطية
المتصلة ومن وضع المقدم او منهما ومن رفع التالي وتسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول
اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالثة ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرناه والكلام المستقصى في هذه
القرائن وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان لمية شرائطها مذكور في الكتب المنطقية وقد
بيناها في الايضاح احسن بيان قال الثالث في مواد الحجج اقول المراد بمواد الحجج القضايا التي
يتالف الحجج منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت ماخوذة من العقل ونقلية
ان كانت ماخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا
او تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او تكون مقدماتها مشبهة باحديهما
من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة هذا التقرير ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره المص فيه
غير مشهور عند ارباب الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات الخطابة
والمقبولات والمشهورات في بادي الراي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة
ليست بما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات اذ المشبهة بالمظنو
نات غير معتبرة اصلا لان الاذهان قد تقع ظنا في المظنونات فلا اعتبار بها وقد زعم المص انها من
مقدمات المغالطة بل بما يشبه مقدمات البرهان وما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس الاول يسمى
سوفسطائيا ومن الثاني قياسا مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي

بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المصنف وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية ههنا وذكر
فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجي وهو غلط لما ستعرفه ولكن تحقيق الكلام
في الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه يليق بها فيستدعي كلاما بسيطا لا يليق بامثال
المختصرات قال والمبادي اليقينية الخ اقول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور
طرفيها وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان العقل
يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاستناد بتوسط الوسط
وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة يتصورها الذهن عند تصور الطرفين
مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن
دايما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لاقتران تصور الوسط بتصور
الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا
كعلمنا بالمنا وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم بالاسما في
هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في موضعه او قضايا يجزم بها
الحس والعقل معا وذلك هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل
بامتناع تواطيهم على الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد وتسمى هذه القضايا متواترات وانما
قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه ان كان

بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل
بالبرهان دون الشهادة وانما قيد بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل
الجزم به وانما قيد المخبرين بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم
ضرورة واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل ح ولا الحس لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه
القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معا اي حس السمع والحس هو غير
حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي
بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا
فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة
ويسمى هذه القضايا تجربيات فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة هو غير حس السمع وهو
المشاهدة ولهذا قال او غيره وقد يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين لانضمام قراين
الى المشاهدة بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته
بحسب قربه وبعده عنها ويسمى حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك
لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور
الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط
غائب وذلك ينافي البديهية وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معا فان كان الحس

13

اما حس السمع وهو المتواترات او غيره وح اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى
او مرتين وهو التجربيات اولا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي **قال** واما الظنيات
فمقدمات الخ **اقول** واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف
بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات
اعترف بها الجمهور من الناس اما للمصلحة عامة او لسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح ومواساة
الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين
المشهورات والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح وغيرهما بخلاف
الاوليات **قال** واما مقدمات المغالطة الخ **اقول** واما مقدمات المغالطة فقضاء الوهم في امر غير
محسوس قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل موجود فانه جسم
او حال في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد
يشاكل الاوليات ولولا ان العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى
مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم
الى النتيجة نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر لتنفير النفس عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل
بانها مرة مقيأة واكثر المخيلات كاذبة وقد يكون صادقة وليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات

ماصح نقله اي ح

فاما يستعمل في القياسات الشعرية فالغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان
المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات قال والثانية ماصح نقلها اقول والثانية وهي الحجة النقلية دليل
صح نقله اي نقل مقدماته ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء ع لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا
الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات والنقل لمن عرف
صدقه عقلا انما يفيد لنا اذا تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوا
امكن تواطئهم على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين
لنا بل لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربية
تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يكن النقول
على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا جاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمنا وعلمنا
عدم المجاز اللغوي اذ لو كان مجازا احتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار
لانه يحتمل جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه يحتمل
ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم
المعارض العقلي الذي لو كان لترجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على استقراره على
العرش حسب ما فسره ابن عباس والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام
في حقه تعالى موجود وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل

يلزم

14

يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لتصديق
الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق
الاصل ضرورة قال الفصل الرابع في احكام النظر اقول لما فرغ من قوانين النظر
اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو المستجمع للشرايط
يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم
سوى الحس والمهندسون انكروا وجوده في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط
اليها دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان
وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضاحك
علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم
من الثاني وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان
وايضا فمن علم ان العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم
من هذا ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني من
الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي والثاني اقتراني
قال احتجت السمنية بوجوه الاول الخ اقول احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب
النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كسائر الضروريات والثاني باطل وان كان نظريا

فاحتاج الى نظر آخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه
وان كان نظريا يحتاج الى نظر آخر ويلزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر ان كان
معلوما فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر اذ النظر هو الطلب
وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرفه بانه مطلوبه لعدم شعوره به البتة
الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة
اخرى وان المقدمة الواحدة لا ينتج اتفاقا فاذا لم يحصل المقدمتان معا في الذهن
ولم تنتج المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد موجودا لما عرفت قال واجيب عن الاول الخ
اقول واجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا
العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من
حصل له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا المعنى البديهي
حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع بل انما يجوز
ان يظهر الخطاء بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه
واجيب عن الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتيهما او بعارض من عوا
رضهما والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب او بالسلب والمط

تعيين

تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين
وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه
فطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور
به من وجه وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان
الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر
طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او يحكم بالمعاندة بينهما كما في
الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تقدم تصورهما ضرورة قال واحتج المهندسون
اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول
ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل
لما سنذكر في الباب الثاني من الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات
وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذاته تعالى وهو المطلوب الثاني ان
اقرب الامور الى الانسان بان يعلم هويته التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس الا
نسان وانت تدري في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي اي حقيقتها
وفي ان النفس كيف هي اي هي جسم او جسماني ام مفارق كما ستقف عليها ايها المتعلم
فلو وصلت اليه اذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا او

هاهنا فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات اسبحانه تعالى عن ان يحيط به الا
دراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات لشئ وهو المطلوب **قال** واجيب عن الاول
اقول واجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار
لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله معلوم باعتبار فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد
النظر في الالهيات شيئا واجيب عن الوجه الثاني ان ماذكرتم من القياس يقتضي دليل على
عسر تحصيل العلم من النظر في الالهي ولا شك في ذلك لان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل
يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالف في الالهي الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا
عن البحث في الالهي الا الافراد من الاذكياء الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادني
شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وماذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم
من النظر **قال** فروع لح **اقول** هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح
يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدأها باتفاق الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض
على الذهن من الواجب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
فانه يقول الافعال الله تعالى المتكلس انه تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي
يمتنع ان لا تفيض المبدأ المفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا
صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر

16

كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل
بتوسط شئ آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد
فالمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الى النظر وباسناد النظر الي الله تعالى والحكماء يقولون باسناد
النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة
فالمعتزلة والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء وتبين فساد قولهم
ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره
يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري لان يقول وليس على الله
شئ واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله تعالى متكررا غير واجب فيكون عاديا **قال** الثاني
اقول الثاني من الفروع هو ان الاشبه بالحق قول الشيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين للمقدمتين اعني التفطن
للجهة التى صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية
تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا
في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم
ان العلم بان اندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة واما
العلم بالمقدمتين حاصل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال المصنف والاشبه ولم يقل والحق

قال الثالث الخ اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرايط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المص ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل الا من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا استلزام قال الثاني في انه اي اقول البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقايق الالهية بل لا بد من امام معصوم في كل زمان لتعليم طرق المعاش والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة ودفع الشبه وهو يكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون عقله الكامل يستقل بادراك الاشياء من غير معلم آخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا من المثال في كون النظر الثاني المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج

في وجوده

في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كما سيتلى عليك علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان هناك معلم اولا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرايطها المعتبرة في الاستلزام الا بتعليم معلم ومع عدم النظر ... الاسمعيلية على ما ذهبوا اليه بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل على العسر والعسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل ولا نزاع في هذا انما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة قال الثالث في وجوبه الخ اقول البحث الثالث في وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الآيات الآمرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر

والامر للوجوب كما بين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله واجبة
عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع
والا لزم الدور فتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
والا يلزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب وانما قيدنا بقولنا المطلق احترازا عن الواجب
المقيد كالزكوة المقيدة بوجود النصاب والحول فان ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا
اتفاقا وبقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة
بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة وسيأتي الكلام في حكم العقل بانه باطل
بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز
ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او
بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا ولما كان هذا الدليل
مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض على الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض ان
يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه
لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي
ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين الاية دل على ان الوجوب ليس الا من الشرع قبل

ممنوع

لو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال
انظر فيها لتعلم صحتها قال المكلف لا انظر في المعجزة ما لم اعلم وجوب النظر بالشرع ولا اعلم وجوب
النظر بالشرع ما لم انظر في المعجزة فلا انظر فحينئذ لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء
وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير ضروري
اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الاشارة واذا
كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر لا
انظر فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء قال الكتاب الاول
في الممكنات اقول لما فرغ عن تقرير المقدمة اعني معرفة قوانين النظر اراد ان يشرع في المقصود وهو
علم الكلام وقد بينا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدم البحث عن الممكنات على البحث
عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الالهيات ولهذا قدم ايضا البحث عن الامور
الكلية على البحث عن سائر الممكنات والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة اما
بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على رأي المتكلمين واما بين جميع المعدومات كالعدم
والامور الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على رأي
الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي
التي ينقسم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها

قال الفصل الاول اقول المعلوم اي المتصور ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود
وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنا اي من الاشا
عرة من اثبت الثبوت كالقاضي وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اي المتحقق في الخارج الى
قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره
فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس
اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات
المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا
معدومة في نفسها قائمة بموجود فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن صفات
المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال مع انها صفة للمعدوم
لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب
الايضاح وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج
فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الا
عيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت
عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه
على بعض افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما اخر فقال الكائن

اي ماله الكون في الخارج ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته تبعا لكائنية امر
اخر فهو الذات وان لم يستقل فهو الحال كالصفات قال وقال الحكماء اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات كل
ما يصح ان يعلم بوجه ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما
فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه لا المعلوم لان اكثر الاشياء ليس
بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود الى
الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج
الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الوا
جب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي في
محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا
في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل للصورة وليست
مقومة لها قال والمتكلمون قسموه الخ اقول والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما
لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا
بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي ماله حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء
الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى الحال في المتحيز وهو العرض والى ما
يقابل المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون اتفقوا لو وجد ما لا يكون



منتجا ولا حالا فيه لانه لو كان موجود المشاركه الباري هو في هذا النعت وخالفه في
غيره وما به المشاركه غير ما به المخالفه فيلزم الباري التركيب وهو محال ومنع بان ما ذكرتم منهما صح
لم من العوارض السلبيه والاشتراك في العوارض لاسيما في العوارض السلبيه لا يوجب
التركيب اما في العوارض مطلقا فلان البسايط كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما
من العوارض مع عدم التركيب واما في السلبيه فلان كل بسيطين فرضا مشتركان في سلب
ما عداهما عنهما **قال** الفصل الثاني الخ **اقول** تصور الوجود بديهي لوجه الاول هو ان
الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بديهة وهو الوجود المضاف اعني وجودي وتصور
المتصور بديهة بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله وجودي بديهي
ان علمه بكنه ماهية وجوده بديهي فممنوع وان اراد به ان العلم بحصول الوجود بديهي فمسلم
لكن لا يلزم من كون العلم بحصول شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك **قال** الثاني الخ
اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان
التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون
موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم مسبوق بتصور الوجود
وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية التي يتوقف تصورها
على تصور الوحدة لكون هذه التصورات الاربع جزءا من هذا التصديق والسابق على البديهي

اول بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب
واعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته
لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير
البديهي لا يجب ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا نختار ان هذا
التصديق بديهي مطلقا او بداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب وله
على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته لانه يجوز ان يكون
الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى دليل وللقائل ان يقول على اصل الدليل
ان هذه التصورات جزء من التصديق لكن التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على
تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما فلا يلزم في
تصور الوجود باعتبار ما بداهته اذ كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما **قال** الثالث الوجود
اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وهو ان الوجود
بسيط لانه يمتنع تركبه من الموصوف به اي الموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه
وهو محال ويمتنع تركبه من الموصوف بنقيض الوجود اي من المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض
الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم امتنع تركبه مطلقا لان
كل شيء اما موصوف بالوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا واذا كان بسيطا لا يحد

اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما عرفت ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف
للشيء يجب ان يكون اعرف منه لما عرفت لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان بالاستقراء شيء
اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت ولما امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون
تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر لانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته **قال** البحث الثاني كونه
مشتركا **اقول** مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن
الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود الشيء
ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما
عين ماهيته او زايدا عليها مخالفا لوجود غيره وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا
وعرضا عدم الجزم بوجوده اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص
عند التردد في حقيقته وايضا نقسم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب واما
ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نم
الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان
يكون مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة واستدل بعضهم على ان
مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم
مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان

يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي
غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب
له سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجاب واذا كان كذلك لا يبطل
الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء اما موجود بوجوده
الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا الحصر **قال** الثالث الخ **اقول**
الوجود زايد على الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا
للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زايد عليها لنا
ان نقول الوجود زايد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها
بوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني والخارجي
حتى يقوم عليها البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية وفيه نظر
لانه ان اريد انا نشك في وجوده انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اريد به انا
لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق
بحصول الوجود لها سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة هي بهذه الحيثية حتى يلزم
مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة

هو ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك اي لا يقبل الوجود والا يلزم
ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا كان الشيء قابلا لنقيضه ولا العدم لانه محال فوجوداتها
ليست نفس ماهياتها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان
يكون القابل غيره بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول
الشيء نقيضه فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة
على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة مخالفة بالحقيقة وغير مشتركة
ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان
مفهوم الوجود مشترك معنوي وقد عرفت ما فيه ولو ثبت هذه الوجوه فلا يكون الوجود نفس الماهيات
ولا جزءا منها والا كان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تشاركها تلك
الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة واذا كان
فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل
وفيه نظر لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات
وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في
امتيازها عن الماهيات الى فصول ولقائل ان يقول هنا الجواب للغرض المذكور واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على

على ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة
ولو كانت في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة قلنا الوجود ليس قائما بالماهية
المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة قال واما الاول
واما ان الوجود في الواجب زائد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة
غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا في الواجب التجرد وفي غيره لا يقتضيه
فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة
غير ذاته يكون ممكنا وهو مح وقيل عليه لم لا يجوز ان تجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد
لكونه عدم العروض عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية قلنا في جوابه ان التجرد
ح يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير له فيكون
ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التنافي
بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نسلم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود
الواجب ووجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم
ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام
الحقيقة بين وجود الواجب ووجود الممكن اذ لو منع المساواة فيكون بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة وح فلا يخلو
من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب مما به الاختلاف وما به الاشتراك ولزم ان يكون

لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فساده لما بينا ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود الواجب
ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان متساويين في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما وايضا لو سلم
ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها
اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها او جزءا من ماهياتها واياما كان يلزم الاختلاف
في نفس الماهية او في جزئها وانه باطل ولما كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود
الممكن وح فالمعروضات ان تماثلت او تجانست لزم المحالان المذكوران وهو اما تنافي اللوازم على تقدير
تماثل الوجودين وكون الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس
عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سيجيء وان تباينت المعروضات كان كل واحد من الوجودين مخالفا للوجود الآخر
بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون وجود
الواجب زايدا على ماهيته الا ان في الواجب شيئا عرض له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر لانه
ما لزم من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا عارضا له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده
زايدا على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية
مفهومها غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لا يلزم من هذا الدليل فاعرف هذا فانه دقيق غريب

قال الثاني مبدأ الممكنات اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زايد على
ماهيته وتقريره ان يقال مبدأ الممكنات اعني الواجب هو لو كان الوجود وحده من غير اقتران ماهية فالمبداء

ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها
معدومة ولو كانت في نفسها معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة
قلنا الوجود ليس قايما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث
هي والماهية من حيث هي ليست بمعدومة   واما الواجب فلوجوه الاول انه لو
ووجها ان الوجود في الواجب زايد على ماهيته فلوجوه الاول ان وجوده تعالى
لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل في ذاته
فكان الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد دون غيرها لا يقتضيه فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال
وقيل عليه لم لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم
العروض امر عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية
فالتجرد ح يحتاج الى عدم الموجب المغاير لذاته ثم فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير
له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجوب الواجب
قوله يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نم ان الوجود طبيعة
واحدة بل هو مقول على وجود الواجب والممكن بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب
مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك وان سلم فيكون الوجود مقولا
الى

اما نفس الوجود او مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لشاركه تعالى في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدا [illegible] الممكنات معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه بط وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم ان وجود الواجب مساو لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تعالى مباين لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجهه الخاص واما قوله لان الوجود مفهوم مشترك فممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان يكون مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امرا واحدا ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات

قال وشرط التجرد شرط تاثيره الخ اقول فسر الشارح هذا الوجه بانه لا يجوز ان يكون المبدا نفس الوجود وقوله لو كان كذلك لشاركه تعالى في الذات المبدائية كل موجود وقلنا لا نم لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وسائر الوجودات لما كانت مقترنة بها لم يكن موثرة لفقدان شرط التاثير وهو التجرد فلم يلزم من كل وجود ان يكون سببا للتاثير في الغير الا ان الاثر تخلف عنه لاجل فقدان شرطه يمكن حصوله معه وهو التجرد لان مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانه اي وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات

24

قال الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته اقول هذا هو الوجه الثالث من الادلة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره انه تعالى وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نسلم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولسائر الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء بان وجوده لو زاد الخ اقول احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بانه لو زاد على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان نفس ماهيته وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده وننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان السبب مباينا اعني غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل واجيب عن احتجاج الحكماء بان سببه هو ماهيته العلة القابلة اعني ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر لان الفرق بين العلة الموجدة والقابلة ثابت لان الاول يفيض

للوجود والمفيد للغير شيئا لابد ان يكون له ذلك الشيء والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد
للشيء لابد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نسلم ان المفيد للوجود للشيء
لابد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره اما لو افاد لنفسه فلا والا
لزم كون الشيء موجودا مرتين قلت المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير العروض هو وجوده هو والموصوف
ان العلة الموجدة للوجود هي الماهية فيكون الماهية ح مفيدة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده
ويلزم التسلسل المذكور ولا نسلم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجودين كيف وقد صرحوا بان
من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي قال فرع ايضا الخ اقول هذا
الفرع يمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زائدا على ذاته وهو
صفة قائمة بذات واجب الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في
وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب هو ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة
بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء سابقا
على تلك الصفة فلو يعلل كون ذلك الشيء موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم
الدور وهذا المنع متفرع على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته اما اذا كان نفس وجوده فلا احتياج الى
هذا والحق ان هذا اما تتميم لاحتجاج الحكماء او تذنيب لهذا البحث ففي تسميته بالفرع تعسف قال
الرابع اي اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فقول المعدوم ليس بثابت في الخارج

حالة العدم وههنا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه لصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج المعدوم ليس
بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم ح لم يكن منحصرا في
الثابت فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وههنا لما لم يكن
المعدوم منحصرا فيكون ثابتا فالمعدوم مقول على المنفي اذ التقدير هو ان المعدوم
اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي ثابت هذا خلف
او والحاصل كون المعدوم اعم من المنفي بتحقق احد القسمين الاولين وهو المطلوب
كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم الممكن فالحصر ممنوع او عمه وهي المنفي
مباينه وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي
ويكون منحصرا في الثابت فلم يفرق بين العام والخاص قلنا لا نم بل يصدق انحصاره في
قوله لو كان منحصرا في الخ
صح عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون الثابت لجواز صدقه على المعدوم الممكن سلمنا
ان المعدوم ح منحصر في الثابت بوجه ما اي يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن
فالصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل
الاول قال احتجت المعتزلة الى آخره اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم حال العدم
ثابت بحجتين الاول ان المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الا
نادون بعض كالكثير من المعدومات التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا بعضه
كالحركة التي اقدر عليها دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا بعضه
كاراقة الحبيب دون بعض كعدم اراقة الرتبة متميزا ولولا تميزه لما امكن اختصاص
الحكم على بعضه بهذه الامور دون البعض الآخر بمقابلها وكل متميز ثابت لانا كل متميز

ثبت له التغير وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج فالمعدوم ثابت وهو
المطلوب الثالثة ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي
نفي محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل واذا كان الامتناع نفيا محضا
فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا
واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اعني المعدوم الممكن ثابت
ضرورة وهو المطلوب واجيب عن احتجاج المعتزلة بان الاحتجاج الاول منقوض
بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس الوجود وتوجيه النقوض ان يقال
لو صح ما ذكرتم يلزم ان تكون الممتنعات متحققة في الخارج لانا نتصورها ونميز
بعضها عن البعض اذ نعقل الامتياز بين شريك الاله واجتماع النقيضين
كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة وكذا يلزم ان
يكون المتخيلات كانسان ذي راسين وانسان عديم الراس ثابتة في العدم
لتميزها عن الانسان مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم ان تكون المركبات ثابتة في
العدم لما ذكرتم لكن ثبوتها فيه محال اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء ملاقية
متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتقرر في العدم ضرورة وكذا يلزم ان تكون
وجودات هذه الماهيات متمايزة فيها في الخارج متحققة في الخارج لما ذكرتم مع
ان تلك الوجودات غير متحققة في العدم لمنافاة الوجود والعدم والحاصل ان التمييز
الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي بالنقوض الاربعة واجيب عن الاحتجاج
الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما
سنبينه واذا كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم

الممكن

الممكن ثبوته في الخارج ضرورة **قال** الخامس في الحال اي **اقول** اتفق الجمهور على
نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين اولا ثم رجع عنه واحتجوا بوجهين الاول ان الوجود
وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود اذ لو كان موجودا لشارك غيره
من الماهيات في الوجود وتميز عنها بخصوصية فيكون للوجود وجود لان ما به مشاركته لسائر
الماهيات وما به المساواة زائد على ماهيته فللوجود وجود اخر زائد عليه والكلام
فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا
بمعدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود بنقيضه وهو العدم واذا لم يكن الوجود موجودا و
لا معدوما فيكون الوجود صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال فثبت
القول به الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون اللون جنسا لهما
ويخالفه في السوادية اي في خصوصية السوادية وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فان وجد كل ما به المشاركة وما به المخالفة كان احدهما قائما بالاخر والا لا يتعلق كل
منهما بالاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها
الى بعض واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما صفتين
اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد او البياض من الجوهر والعرض
ولا يسكن وان عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد
من الموجود والمعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منهما لا يكون موجودا ولا
معدوما ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما
بالاخر الافتقار فان الحيوان والناطق ليس احدهما قائما بالاخر مع ان لا احدهما

اختلف ذلك الآخر **قال** والجواب عن الاول اى **اقول** الجواب عن الاحتجاج الاول
ان الوجود موجود وقوله لو كان موجودا لساوى غيره فى الوجود وتميز بوجه او
يلزم التسلسل قلنا لا م بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبى
وهو ان وجوده غير عارض للماهية بخلاف ساير الموجودات فلا تسلسل واعلم
ان هذا لا يصح على مذهب الاشعرى فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على
مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبى لا يصح للتميز على المذ
هبين والجواب عن الاحتجاج الثانى ان اللونية والسوادية موجودة فان قام ان
بالجسم الاسود ان قيام احديهما بالجسم متوقف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا الاستغناء او نقول احديهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة
بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممنوع قلنا لا امتناع فى قيام العرض بالعرض
او نقول التركيب بين اللونية والسوادية واذا كان كذلك فاحدهما او
الحاصل فى الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وهو ان الوجود
التركيب العقلى يستلزم التركيب الخارجى والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب
فيه جهلا واذا كان مركبا فى الخارج يلزم ما ذكرنا قلنا النظر يعرف بالتامل
قال الفصل الثالث اى **اقول** اعلم ان لكل شئ حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة فى
نفسها مغايرة لكل ما عداها لازما كان او مفارقا وليضرب لذلك مثلا فى الانسانية
من حيث هى انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما ليس مفهومها
ولا داخلا فى مفهومها وان لم تخل الانسانية عن صدق احدهما عليها لا فى الخارج ولا
فى الذهن وكذا القول فى ساير مقابلات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم

27

والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هى هى تسمى المطلق وتسمى الماهية لا بشرط
شئ فاذا اخذت الماهية مع المشخصات واللواحق العارضة لها تسمى مخلوطا
اى بالمشخصات واللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط شئ وهو اى المخلوط موجود
فى الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اى الماهية بلا شرط شئ موجودة لكونها جزء من
الماهية المخلوطة الموجودة فى الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللوا
حق كما هو وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شئ موجودة وان اخذت
اخذت بشرط العراء عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا اى عن المشخصات و
اللواحق وتسمى ايضا الماهية بشرط لا اى بشرط لا شئ معه من المشخصات واللوا
حق والمجرد عن المشخصات انما يكون فى العقل دون الخارج اذ كل موجود فى الخا
رج متشخص وان كان كون ذلك المجرد فى العقل من اللواحق لان كونه فى العقل
ايضا اعتبارى فلا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن
اللواحق الخارجية فعلم مما ذكر ان المجرد والمخلوط متباينان تباين التحصيل
اعم وهو المطلق فان المطلق اعم منهما وينقسم اليهما او نقول الماهية اذا اخذت
مع المشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وكان
الماهية المطلقة جنس لهما وهما نوعان لها ممتازان كل واحد منهما عن الآخر بفصل
فهو اخذ مع المشخصات والآخر مع حذفها وبما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط
ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا
وهو المسمى بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد وهو الجزء المشترك بين المخلوطات الخا
رجية وجزء الموجود موجود وانما قلنا ذلك لانه يمتنع ان يكون المجرد جزءا مشتركا بين

المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد بعد والمخلوطات وانما الفساد للقابل
هو الانساب المحسوسة وانما ظهر ضعف ما زعم افلاطون لان احد المتماسين لا
يكون جزءا من المماس الاخر قال الثاني اي اقول البحث الثاني في اقسام الماهية
فصول الماهية اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة وهي
التي لها جزء والمركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون
وجود بعضها متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب عن البدن
الروح والروح متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كا
لمثلث المركب من الخطوط الثلاثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الا
خر ومركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وذلك في الجواهر كالمفارقا
ت مثل العقول ان قيل الجوهر جنس لها وذلك لانه لا بد لها من فصول تميز
بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصول لها في العقل وفي الخا
رج بسيط ليس لها اجزاء تميز بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب من
اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر وعلم الامتياز في الوجود لا
ن الوهم يحكم ان اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر من حيث هي اما في الخارج فلا
امتياز لان اللونية وقابضية البصر ان كانتا محسوستين كان الاحساس بالسواد
احساسا بمحسوستين وهو باطل بديهة وان كان احدهما محسوسا فقط كان
الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية البصر وذلك
باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فاما ان يحصل عند الاجتماع محسوس ام
لا فان لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول لاجتماعهما يخرج المعلول

عن العلة عارض لها فالتركب لا يكون في السواد بل في قابله وفاعله اذ لا معنى للسواد
الا اللونية المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا تتميز بعضها عن بعض وفي هذا الد
ليل انظار مشهورة لا نطول الكتاب بايرادها والاجزاء اما ان تكون متخالفة ان
كان بينهما عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او متباينة
ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة في الوجود او متقابلة والمتقابلة
اما هي امور عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة او متقابلة خارجية محسوسة كالعناصر
البدنية ايضا فالاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها اي لا يدخل العدم في مفهوما
تها وهي اما حقيقية اي لا تكون من الامور النسبية كما سبق مثاله في الشيء المركب
من الوحدات او يكون اضافية باسرها كاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب و
الزيادة القرب وبعض منها اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية
كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي هي
بين الاخشاب المعتبرة في تحقق ماهية السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه وضع لامر ثبوتي يكون مبدأ ليعني
ولا يكون له مبدأ قال فروع اي اقول هذه فروع لمباحث اقسام الماهية
الفرع الاول فان الماهية البسيطة مثل البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو كانت
مجعولة لكانت محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة الى سبب لكانت ممكنة
اذ المحوج الى السبب هو الامكان على المكتبة والامكان اضافة يعرض للشيء بالقياس
على جزء يستدعي شيئين والبسائط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات هذا خلف
حق ان ماهية البسائط بالنسبة الى وجودها وذلك لا ينافي البسائط الفرع الثاني

المركبة المركب ان قام بنفسه المستقل اجزاؤه اي يكون احد اجزائه قايما بنفسه و
قام الباقي من الاجزاء به كالجسم المستقل المركب من الهيولى القايمة بنفسها ومن الصورة
القايمة بالهيولى لكونها حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزا
المركب كالسواد المركب من اللونية وما يخصه بالبصر القابضية بالجسم الاسود او
قام بذلك الغير بعض المركب الظاهر وقام بعض الاجزاء بالبعض القائم بالغير كالحركة
السريعة فان الحركة قائمة بالغير الذي هو محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت المركب
القايم بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس
الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قلت ذلك واجب فان
في كل مركب لا بد من جزء صوري وهو قائم بنفسه الاجزاء قال الثالث اي من قال اقول
الثالث للماهية المتداخلة الاجزاء فيجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا
فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا يكون
الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع التركيب
منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب
منهما واذا ثبت فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة
ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله
فيلزم الفصل الجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى
استلزام الجنس الفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل و
ان اردتم بالعلة ما يوجب الشيء اي يجمع ما يتوقف عليه وجود الشيء اعني العلة
التامة فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس بعلة للاخر قوله فيستغني كل منهما

عن الاخر قلنا لا نم وذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة الاستغنا
مطلق اي الاستغناء كل منهما من الاخر لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في الجنس كا
لقوى النباتية الحالة في الجسم النامي فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لاحد منهما
احتياج الى الاخر قال الثالث في التعين الماهية الخ اقول لما فرغ من مباحث
الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات اذا عرفت هذا فاعلم
ان الماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي لا يجوز حملها على كثيرين والشخص يابى الشركة
اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير للماهية فالامر في الشخص امر
زايد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص والتعين امرا
ن اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص جزء من الشخص
الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود
ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص
فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض
وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود الثاني لو كان التعين امرا عدميا
لكان عدما لتعين اخر اذ لو لم يكن عدما لتعين اخر لكان عدما للاتعين الذي
هو فيكون ثبوتيا لان اللاتعين ثبوتي والتعين عدمه واذا كان التعين عدما
لتعين اخر فيكون احد التعينين ثبوتيا لان ذلك التعين الذي هو عدمه ان كان
ثبوتيا فظاهر وان كان عدميا فيكون هو ايضا ثبوتيا لان عدمه ثبوتي واذا كان
احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر اذ حقيقة التعين حقيقة واحدة
فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى ولقائل ان يمنع تماثل التعينات اذ لو

نما تثبت التعينات في مفهوم التعين ٤ فيحصل التشخص من انضمام التعين الى الما
هيه لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهيه لا يفيد الجزئيه كما تقال
الانسان العالم الورع الذي تكلم في وقت كذا في يوم كذا فعلى كل منهما شركه وجه نقلب
اخر لانا لم ان اللاتعين امر عدمي وان لسلم جاز ان يكون التعين واللاتعين امرين
عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا فلم لا يجوز ان يكون عدميا لا مر بالث و
لتايدان يقول وكذا الامر الثالث اذا كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا او
عدم المعدوم ورفعه ثبوت وان كان امرا موجودا فذلك الامر يكون متعينا فيكون
موصوفا بالتعين والشي لا يكون موصوفا بعدمه **قال** ولكن المتكلمون ٤
قال انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهيه محتجين بوجوه الا
ول ان التعين لو زاد على الماهيه لتشارك افراد التعين لان له ماهيه مشتركه بين
افراد مقوله عليها وتمايزت تلك الافراد بعضها من بعض بتعين اخر فللتعين
تعين اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واجيب بان التعين ٤
مقول على افراده قولا عرضيا كالماهيه المقوله على الجوهر والعرض كذلك وان
التعينات متخالفه ومتمايزه بالذات لا بتعين اخر فلا حاجة الى تعينات
اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهيه فاختصاصه بهذا
التعين بهذه الحصه يستدعي تميز الحصه عن غيرها اي سوى على غيرها بهذه الحصه
عن غيرها من الحصص والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصه دون
غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصه موقوف على اختصاص التعين
بهذه الحصه لان غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بانها

العقول

العقول بخصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم وجب عدم اختصاص العقول
بخصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب
عن الدليل بان اختصاص الحصه بهذا التعين يقتضي تميز الحصه مع الاختصاص
لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا زائدا على الماهيه
فانضياف التشخص الى الماهيه يستدعي وجود الماهيه لامتناع انضمام التعين
الموجود الى المعدوم فوجود الماهيه قبل لحوق هذا التعين به اما ان يستلزم
تعينا اخر وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا اخر فيلزم و
جود الماهيه بدون التعين وهو المطلوب ٤ واجيب بان الوجود انما يلحق الما
هيه مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو كان
لحوق التعين بالماهيه متاخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع **قال** فرع ٤
اقول هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا قال الحكماء الماهيه ان
اقتضت التشخص لذاته انحصر نوع تلك الماهيه في شخصها اذ لو تعددت
الاشخاص لكان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر ضروره فيلزم ان يكون الما
هيه مستلزمه للتعينات المختلفه لانها مقتضيه لها لذاتها وهو باطل لامتناع
المخالفه في لوازم الطبيعه الواحده والا اي وان لم تكن الماهيه مقتضيه
للتشخص لذاتها فيتعلق تشخص الماهيه بالتشخص سواء كان امرا ملتصقا
بها او حالا من الفصل والعرض والوضع والمكان والزمان والحركه الى غير ذلك
ان يعلل تشخص الماهيه بالمباين محال لان نسبة المباين من الماهيه الى جميع
اشخاصها على السويه فلو اقتضى المباين تعين شخص دون غيره لزم الترجيح

بلا مرجح وهو باطل وما قال في التعين محال ايضا لان الحال متأخر عن المحل
والعلة متقدمة فيتعلق بمحل التعين وهو المواد واعراضها المكتنفة بها كما ذكرناه
مسعود الانسي في سعد والمواد وعلى علية لا يجوز ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص
المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلق بغيرها اسعد ولو تكلم بان الا
عليه ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها والا اي وان تعلق
بتشخص موادها وعوارضها فللمواد مواد اخر فتسلسلت المواد والحق احالة
تعليل تشخص افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار كما سيجيء فانه تعالى
يعطي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها **قال** الفصل الرابع الخ
اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي ملة الفعل
مباحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج الخ
الوجوب والامكان فلوجهين الاول هو انها لو وجدا في الخارج لم يكونا
من الاعتبارات العقلية فيكون نسبة وجود الواجب الى ماهيته بالامكان ونسبة
وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب ويكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو
كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب
الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو ح فنقل ان نسبة و
جود الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان و
ح ينقل الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكا
ن الامكان الى ماهيته فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود وجب
الذات الذي هو عبارة عن الوجوب اعني استحقاقه الشيء الوجود لذاته

لذاته ولا اقتضاء الوجود وجب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محتاج
الى الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب
ووجود الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لا يقتضي الوجود
اي لا يستحقه لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود الممكن لانه سابق
على الايجاد لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى الغير لم يحصل له الوجود منه والايجاد سا
بق على وجود الممكن سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم
تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود
الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب ليس متقدما على وجود الوا
جب بل هو عينه والمراد بالامكان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة
لوجود الممكن بل هو صفة للماهية وان كان المراد به الجهة فهو ليس محتاج الى السبب
وليس بسابق على الايجاد وكونه مسافرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية
قال قيل ما فيهما ان الخ **اقول** قيل على الوجوب على سبيل المعارضة فان الو
جوب والامكان ما حققانا الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا على المعدومات
فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة فلنا نقيض ما يكون
عدما لموجود خارجي يكون موجودا الا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب
ليس نقيضا لما يكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان كيف يكون كل منهما نقيض
الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل هو الاعتبارات العقلية
واما القدم الخ   واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما

لو وجد اي الخارجي لعدم وحدث الحدوث والا لحدث العدم وقدم الحدوث
فيكون القديم حادثا لاتصافه بالعدم واتصاف القدم بالحدوث ح ويكون الحا
دث قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالعدم ح وكل منهما مح واذا
قدم القدم وحدث الحدوث فينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم
التسلسل انتهى الى البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربع الاول
الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره فهو الذي لو رفع بارتفاع الغير
فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير وح فلا يكون واجبا لذا
ته والواجب هو الذي لا يتصور ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته فلو ان
الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء
ن المركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا محتاجا الى الغير والمحتاج الى
الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه مح الثالث من احكام الوجوب لذاته
فلو الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا فلو منزلة الحكماء ما زاد على الذات فلو منزلتهم
اعتبارا ولو كان زائدا على الذات ح لاحتاج الى الذات التي هي غيره لكونه خارجا عن الذات
فايجابه والممكن لكونه المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب
لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل عليه على هذا الدليل من الاعتراض وهو
ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود فيكون خارجا عن الذات لكون النسبة
متاخرة عن الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك الشيء وجزءا المتقدم
عليه ينافي الغرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته ان الوجوب بالذات لا يكون
مشتركا بين اثنين من الامور العدمية كما سيجي الرابع من احكام الوجوب

بالذات ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود مو
جودان واجبا الوجود وسنذكر عدم كون اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في
الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى فالواجب اه فلذا يمكن ان يكون اشا
رة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا
بين اثنين لكونه واقعا لان صفات الواجب تعالى كلها واجبة لا يمكن زوا
لها عن ذاته وانه يحال فيكون الوجوب بين الواجب لذاته وبين صفاته فيبطل
قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان
الذات واجب الوجود واما الصفات فالوجوب الذاتي انما هو للذات
وحده دون الصفات واجبة بالذات فلا يمكن زوالها نظرا الى الذات
الثالث في احكام الامكان اه البحث الثالث في احكام الامكان وهي
اربع الاول ان الامكان يحوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو
الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود وطرف العدم با
لنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا بمرجح لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم با
متناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بد
يهيا لكان عند العقل مثل سائر البديهيات مثل قولنا الواحد نصف الا
ثنين ونحو كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن اذا عرضنا
على العقل نجده في قوة سائر البديهيات فتحقق التفاوت يدل على تطرق
الاحتمال اليه قلت الفرق بين امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الوا
حد نصف الاثنين ونحو من البديهيات عند العقل انما هو للالف

البديهيات والاستيناس معيار دونه وذلك لا يقدح في بداهتها
قيل الحاجة الخ قيل على هذا الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست
ماهية ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن او بعال الممكن
محتاج الى المؤثر واذا كانت ممكنة فتكون لها حاجة اخرى وينقل الكلام الى تلك الحا
جة ويتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن المو
صوف بها لان الحاجة التي تثبت الحاجة اليه متقدمة على تاثير المؤثر في الممكن لان الشي
انما يحتاج الى المؤثر ثبوتية وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني وجود الممكن
لكن تقدم الحاجة على الممكن الموصوف بها ممتنع لامتناع تقدم الصفة على الموصوف
فعلم من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا تكون
لها علة او الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان
المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة
الى المؤثر لاحتياج الصفة الى موصوفها والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة
واذا كانت ممكنة فتفتقر الى مؤثرية اخرى وينقل الكلام الى مؤثرية المؤ
ثر ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من
المؤثر وجود الممكن وايضا تاثير الشي في الشي غير معقول لان التاثير حال
الوجود محال للزوم تحصيل الحاصل ويلزم وحال العدم يكون ايجاد الشي
حال عدمه وايجاد الشي حال عدمه بمعنى حصول وجوده حال عدمه فيكون ارتفاعا
جمعا من النقيضين وايضا فلو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج
العدم ايضا لامكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر

واجب

33

واجب الخ واجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الثاني و
هو ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون
ان الممكن محتاجا وان المؤثر مؤثرا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا
يكون الشي موصوفا به فان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم
ان لا يكون امرا معقولا وما وجه بطلانه لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى
يتوجه عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان لكونها صفة
عدمية ممتنعة عن العلة ولا قالوا ان الشي لا يمكن ان يكون مؤثرا بل قالوا
لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر
الا ان يقول المتشكك اذا ثبت ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا
كذلك وجب ان لا يكون الممكن محتاجا والشي لا يكون مؤثرا الا ان عند الشيخ
اي علا لا فرق بين قولنا ليس الشي محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته
عدمية فبطل ما ذكرتم فيكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكره واجيب عن
الشك الثالث ان المراد من التاثير وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان و
جود المؤثر يحصل وجود الاثر وح سقط ما ذكرتم من التقرير وفيه نظر لانه ان
اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر عنه او امرا لا ينفك عن الصدور فالشك
باق بحاله وان اراد امرا ينفك عن الصدور فذلك ينافي التاثير لغة واصطلا
حا واجيب ايضا عن الشكوك الثلاثة بجواب واحد وهو ان العلم بان شيئا يؤثر
في شي وبان شيئا ما يحتاج الى شي اخر بديهي لا يحتمل التشكيك وفيه نظر اذ يجوز الا
يكون بديهيا الا انه الشي لا يكون في بداهته وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف

بالامكان فلا اشكال اذ الكلام في الممكن اذ العدم ليس بممكن ح وان وصف بالامكان
جاز ان يكون العدم اثر المؤثر فيكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير في
بحث الخ وعدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال اي الشكل الرابع قيل علة
الحاجة هي الحدوث فقط او الامكان مع الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤ
ثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عنه الوجو
د ولتاخر الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه صدوره و
التاثير متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بتلك المراتب فلا يكون
علة للحاجة ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لكون هذه الامور متقدمة على
الحاجة
الحكم التاسع من احكام الامكان هو ان الموصوف التاسع
به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود والعدم اولى به لذاته بحث يكفي
تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه ح اعني عند حصول الطرف الراجح
الممكن طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرا الطرف المر
جوح لسبب فينتقض الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا
يكون الاولوية كافية او يطرا لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو ممتنع وان
لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان الطرف الاولى به واجبا والمرجوح ممتنعا
فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف
الحكم الثالث من احكام الثالث الخ
الامكان هو ان الممكن ما لم يتعين صدوره عن المؤثر اي ما لم يجب صدوره
عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن علته التامة امكن ان يتخلف
عن العلة التامة لكن تخلفه محال فامكان التخلف ايضا يكون محالا لان امكان المحال

دون بحر النفس اعني بمعنى صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب
السابق واذا وجد فحال وجوده لا يعقل العدم والا يلزم اجتماع النقيضين
واذا امكن يعقل العدم يكون واجبا وهذا الوجوب يسمى اللاحق ويقال له
الضروري بشرط المحمول ايضا فالوجوب بالغير عارض للممكن لا من ذاته لان السا
بق انما عرض له بالنظر الى علته التامة واللاحق بالنظر الى وقت وجوده فلا ينافي
تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن
الحكم الرابع الرابع الخ
من احكام الامكان هو ان الممكن يستدعي الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان الا
مكان الموجب للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا كان الموجب للاحتياج
باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان للممكن حالة البقاء باق لان الا
مكان للممكن ضروري والا جاز ان ينفك عنه فينقلب الممكن اما واجبا او ممتنعا
لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وكان
ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب موجب
حصوله فيه لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن ممكنا
امتنع تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه ح بديهية
فثبت الممكن حالة البقاء مفتقر الى المؤثر فتاثيره ان كان في امر حاصل له يلزم
تحصيل الحاصل وهو ممتنع او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما يكون للمتجدد دون
الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتاثير دوام الاثر بدوام مؤثره
وح لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض الرابع الخ
البحث الرابع في
العدم وهو ليس في تاثير الفاعل المختار في الموصوف به اعني القديم لان التاثير

الفاعل المختار فى شىء مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم
الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع واذا كان مقارنا لعدم الاثر فيكون تاثير
الفاعل المختار فى شىء مسبوقا بالعدم فكل الشىء حادثا فلا يكون شىء لان المبدع مالم يسبق
وجوده شىء والحكماء اما اسندوه العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع تعالى لاعتقا
دهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز
اسناد القديم الى الفاعل المختار وجواز اسناده الى الموجب والمتكلمون اتفقوا
على عدم جواز اسناد القديم الى الفاعل المختار وجوازه لما نفى القديم عما سوى
ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به فى
المعنى لانهم اثبتوا مع الله تعالى فى الازل احوالا خمسة لا اول لها وهى الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية والالوهية وعلل الخامسة حالة ابو هاشم علة
للاحوال الاربع غيره لذاته تعالى عن ذلك فعلى هذا يكون القديم امرا كثيرا وافق
بل ان نقول هذا قول مثبتى الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك
الاحوال ليست امرا موجودة فى الازل فلا يكون قديمة واعلم ان المعنى ما فسر
العدم لا يستلزم الحدوث ويعلم تفسيرهما من تفسير الحدوث الخامس

البحث الخامس فى الحدوث والحدوث هو كون وجود الشىء مسبوقا بعدمه
سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشىء فى وجوده
الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا والتقدم ايضا منقسم بانقسامه فان الحدوث
امر هما حصول الشىء على وجه لا يكون عدمه واقعا فى زمان سابقا على ذلك
الحصول والثانى عدم احتياج الشىء فى وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى

35

الاول اى الحدوث الزمانى يستدعى سبق مادة اعنى المحل من ان يكون حلوله
او موضوعا وتقدم مدة اعنى الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان
وجود المحدث موجود قبل المحدث والا لزم الانقلاب من الوجوب الذاتى او الا
متناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل يحلوله
المحدث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم ان الحادث مسبوق بما
دة واما الثانى وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل وجوده بقبلية
ليست بالعلية لان عدم الشىء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اى تقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر وعدم الشىء لا يجتمع
مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود وليس بالمكان و
هو ظاهر فهى بالزمان فعلم ان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول
اى عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمى
كسائر الامور العدمية لا يستدعى محلا وعن الثانى اى عن الدليل الدال على ان الحادث
مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم بل قد يكون بغيره
كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان اذ الزمان لا يكون

الفصل الخامس الخ — الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة

الاول فى بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هى كون الشىء بحيث لا ينقسم
الى امور متشاركة فى الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات و
ما ينقسم الى الامور غير متشاركة فى الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة

وفي التعريف الوحدة نظر اذ يوجب ذلك ان يكون الكثرة المحمولة من
المحمولات وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود
ومغايرة للماهية فان الكثير ذاتا ان اي ماهية موجودة ومن حيث انه كثير
ليس بواحد لامتناع كون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثير مغايرة
للوجود والماهية بعين هذا الدليل والوحدة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد
الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر في الشخص والا لو
كانت لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع ان يكون عدما صرفا او عدما
لاي امر واذ ليس كذلك ان الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية
فيكون المتقابلان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو ممتنع لوجوب ان يكون
احد المتقابلين وجوديا واذا بطل كونها كذلك لزم كونها وجودية والكثرة عبارة
عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نسلم وجوب
ان يكون كل واحد من المتقابلين عدميين كالعمى واللاعمى وهو رد على هذا الدليل
الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست امرا ثابتة لان الوحدات
لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات لكون الوحدة مقولة
على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات فخصوصية كل واحد منها يكون زائدة
على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات لها وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات
اخر ويتسلسل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول وحدة الو
حدة نفس الوحدة كما يقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عند المحقق
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج فرع

ملزوم مبحث الوحدة والكثرة واعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة فيرد عليه
ان يحقق ان التقابل بينهما على اي انحاء التقابل والحق ما جرى بذلك من بيان اقسام
التقابل او امرت فمقول الوحدة لا تقابل الكثرة بحسب الذات او ليس احدهما
عدم الآخر والامتناع امتنع الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا با
لعدم والملكة لوجود ذلك فيها ولا ضد الآخر ولا تضايف بينهما لتقوم الكثرة بالوحدة
متماع تقوم احد المضايفين او المتضايفين بالآخر فلا تقابل بينهما بالضدية و
التضايف ايضا وليس بينهما تقابل باحد هذه الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما
بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه الاربعة كما نبين بل انما كان
احدهما مقابلة للاخرى لكون الوحدة مكيالا للكثرة انما يقدر بالواحد وكون الو
حدة مكيال الكثرة اضافة عرضية للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف لاجل تلك
الاضافة العارضية لا بحسب ذاتيهما البحث الثاني اقسام
الوحدات الواحد اي المقول عليه وذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين
فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه على
كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد كثيرا وواحدا
من جهة واحدة فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولة
على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد الا
نسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس
ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في جواب ما هو او واحد بالفصل ان كانت
مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق وان كانت

جهة الوحدة خارجة عن ماهيته تلك الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض
اما واحد بالمحمول كالعاج والقطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليها او واحد بالمو
ضوع كالعاج والكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وفيه نظر اولا
الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدتين في التدبير من اقسام الواحد
بالعرض وما يعرض المعنى له والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن
له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فهو الوحدة الحقيقية وان كان
له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلة للاشارة
الحسية فهو النقطة او لا يكون ذات وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وان
قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل
القسمة لذاته او لا لذاته كالجسم البسيط والاول وان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم و
الحد فهو الواحد بالاجتماع كالمعاجين … ثم قد يقال الواحد بالاتصال لكل مقدارين
متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين بها ولكل مقدارين متلازمين
طرفاهما تلازما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كبعض الاعضاء بالنسبة
الى بعض آخر وايضا قال الواحد اه هذا قسمة للواحد بوجه آخر وهو
يقول الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام كالواجب تعالى وان لم يحصل
له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي او وضعي او صناعي
فالطبيعي كزيد والوضعي كدرهم والصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كا
تحاد زيد وعمرو في الانسانية تسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان و

الفرس

والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كعود وذراع
من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد
الانسان الاسود والحاد الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضا
ف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض
والهواء في الكروية تسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف
البعد بينهما كسطحي فلك تسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانتين
في الاطراف يسمى مطابقة الثالث اه البحث الثالث في اقسام
الكثير كل شيئين هو عينهما متغايران قال مشايخ اهل السنة الشيئين ان
استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما جاريا من الآخر بحيث يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يمكن كذلك فان
لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل ولكن لم يمكن انفكا
ك احدهما عن الآخر كالبيت والجدار فكل وجزء ولا يجري هذا الاصطلاح قال مشايخ
اهل السنة الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما
انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح لا ينحصر الاشياء في الغيرين والصفة والموصوف
والكل والجزء وهو ظاهر لان صفتي الذات المتغايرتين كالاسود والجسم الابيض
لا هو ليسا بغيرين لان كل واحد منهما ليست مستقلة بالذات والحقيقة ولا
بصفة وموصوف اذ من شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الآخر وهو منتف
هنا ولا جزء ولا كل لا انفكاك احدهما عن الآخر فبطل الحصر وفي هذا نظر وعلى الاصطلا
ح الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين قال الغيران ان اشتركا في

تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو المشتركين في تمام الماهية وان لم يشتركا في تمام
الكلي الماهية فهما المختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع واحد كالسواد و
الحركة فانهما يجتمعان في الجسم فهما متلاقيان ان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآ
خر كالانسان والناطق فان كل واحد منهما يصدق على ما صدق عليه الاخر ومتداخلان
ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر فان صدق الاخر على جميع افراده فالاخص
هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على بعض ما صدق عليه
الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع
افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان
والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق
على بعض ما صدق عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينا
ن متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
وقولنا في موضوع واحد احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلان اعني السواد و
البياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد وقولنا من جهة واحدة احتراز عن مثل
زيد الذي يكون ابا لعمرو وابنا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا
فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز عن مثل انسان
يصح في وقت ويمرض في وقت اخر فان المتقابلين اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه
لكن لا في وقت بل في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع
الذهول عن الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر

عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب
شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب
فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الا
مر الوجودي كالملتحي وعديم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوران
وان لم يعتبر لا هذا ولا ذلك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس بكاتب وفي ولعل حصر
المتقابلات في الاربعة المذكورة نظر اذ يخرج عنه ما يكون عدميين كالعمى واللاعمى
مثل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور النسبية
فلا يجوز تمثيل الضدين به كما ذكرتم قلنا المضاف حينئذ السواد وكونه ضد البياض
لا نفس السواد لان السواد من حيث هو هو غير مضاف للبياض فلا المقابلات من
حيث انه متقابل يندرج تحت المضاف لان المتقابلة انما تتحقق بين الشيئين
المضاف مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم ان يصير الاخص من
المتقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل بينهما شيئين ما صدق عليه
التقابل اعني الذات المعروضة للتقابل والذي تحت التقابل فالمضاف مندرج
تحت ما صدق عليه المقابل اعني الذات وحده وهو اعم من المضاف لصدقه على الضد
والايجاب والسلب ايضا والذي تحت المضاف انما المقابل نفسه او كلاهما اعني الذات
مع التقابل لا الذات وحده حتى يلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه فروع
الخ هذه فروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد
والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض
الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فكل ما يعرض لاحدهما يعرض للاخر

38

والتلاقيان متساويان

لا اذ ما يكون عارضا لاحد او مخصصا لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس و
اذا كان كذلك فيكون احدهما عين الاخر فلا يكون المثلان مثلين   الثالث الخ
النوع الثالث التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الضدين
والمتضايفين انما يقابل الاخر لاجل ان وجود الاخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل
البياض لاستلزام البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد
اعني السلب والايجاب والابوة انما تقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا
يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا اي وان لم يستلزم وجود احد
هما عدم الاخر لم يمكن بينهما تقابل كما في المتباينات واعلم ان المعنى المعترض بين
العدم والملكة   الثالث الخ   النوع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية واما المتضايفان فيكذبان بسبب
خلو المحل عنهما كالحيوانات المتولدة فلا يقال لها انها اب او ابن والضدان يكذبان
بان سبب عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان ايضا بسبب
اتصاف المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم مخصوص كالفاتر فانه اسم لما هو
خال من كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللا
عادل واللاجائر ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كا
لجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضو
ع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ايضا بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة
لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد فلا يقال له انه بصير او اعمى   الرابع الخ
النوع الرابع المتضايفان فان مثلا زمان ظرف وعكسا اي يكون عين كل منهما مستلزما

لتعين

لتعين الاخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع الاخر والضدان فقد علم ان المحل على البدل
الا يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول
بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان فيخلو عنهما المحل كالحركة من الوسط والحركة الى الوسط فانهما
ضدان وليسا متعاقبين لان المشهور لا بد ان يتوسط بين كل حركتين متضادتين
سكونا وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كالبياض للثلج   الخامس الخ   النوع
الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت
جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون
وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتعاقبان على شيء واحد وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من
والسكون امران متباينان يتعاقبان على شيء واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المص
رحمه الله تعالى الان   الفصل السادس الخ   الفصل السادس في العلة والمعلو
ل وفي هذا الفصل مباحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه الشيء مطلقا و
هي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون جزءا منه والا
ول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهي الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهي المادة وتسمى
المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما
ان يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الغاية والغا
ية هو الذي اوجب للفاعل ايجاد المعلول او التي ... فان تصور ... بوجود
السرير ... وفي الحصر نظر   الثاني الخ   البحث الثاني في عدد العلل
والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها العلة التامة والعلة الناقصة عبارة
عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا عرفت هذا فنقول المعلول الواحد با
لشخص

لا يجتمع عليه العلل المستقلة واقلها ان يعرض الثاني والا لاستغنى المعلول بكل واحد
من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى العلتين
وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغنى
بتلك العلة عن العلة الثانية وكذا لو فرض صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغنى
بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منها ومحتاجا اليهما معا وهو
مح والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين كالسواد فان مضافة
السواد الباصر مضافة الباصر السواد مع انهما معلولتان لذات السواد و
الباصر وهما مختلفان وفيه بحث والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يصدر منه
بيان السطر الثاني لا ان مضافة السواد
اثار مختلفة كالاثار الصادرة من الانسان وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان تعدد
ت الالات كالنفس الناطقة فانها يصدر منها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب
الاعضاء التي هي الاتها او تعددت المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه اثار
مختلفة بحسب المواد والقوابل وان لم يتعدد القوابل والالات ولا المواد فمع الكل
تعدد اثار البسيط جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر من البسيط اثران لمصدرية
متغاير مصدريه وذلك ان مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر
لجواز ان يتعقل احد المفهومين دون الاخر فان دخلا في ان المفهومان او احدهما في
البسيط لزم التركيب المركب وهو خلاف التقدير وان خرج كل واحد من
المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات
الملزومات وح يعود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير
مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الاخر ويلزم التسلسل وهو باطل ايضا واجيب بان المصدرية

من

من الاستعدادات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير
متحققة في الخارج كما هي فلا يرد عليه التقسيم المذكور وهو رضى منتمسك الحكماء بان
الجسمية يقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق ويقتضي قبول الاعراض
الوجودية عندكم مع بساطتها والاول غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين فيبطل قول الحكماء وانما قال الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية
لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جل وعلى واجاب الحكماء عن هذه
المعارضة بانا لا نسلم ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من المادة والصورة واذا كانت
مركبة فلا يرد نقضا
الثالث الخ — البحث الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر وشرطه الفرق بين جزء المؤثر وشرطه هو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه
تحقق ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا تحققه وانه كما
اليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير موقوف عليها بل تأثير النار فيما
يماسه موقوف عليها
الرابع الخ — البحث الرابع قيل الشيء الواحد لا
يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته
الى المقبول بالامكان العام والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان
نسبته الى المعلول بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا وفيما القبول غير الفعل
فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
قلنا الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يفد الا ان القابل من
حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا اذ اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فلا يكون كما

وما صار اليه يكون مستلزما لما ليس بمتكرر او نقول الشيء شيئا وعدم الاستلزام
منه الشيء امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر انما المحال استلزام شيء شيئا
وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولاجل ما ذكرنا من نسبة القابل الى المقبول بالا
مكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان القول
فان البسيط لا يتعدد واثره قد سبق الباب الثالث هذا هو
الباب الثالث في مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث
الكلية للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وفيه البحث الاول في تعدد
واجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض [illegible] في المقولات
التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى كما منفصلا
والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته ويجيء
مثاله في الفصل الثاني لهذا الباب حيث يبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالسواد
فقولنا لا يقبل القسمة لذاته احتراز عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور
غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم ان المصنف والشيخ عندي قد غفلا عن قيد
[illegible] في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا والا
قسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وما يشبههما منهما وثالثها الاين وهو حصول الشيء
في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز عن المتى والتمام يذكر هنا
في الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في
الزمان ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخا
مسها

الوضع

الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور
الخارجية اي يكون بسبب نسبة تتغير الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والا
نحراف والقرب والبعد بالقياس الى الجهات العام كالقيام والاستلقاء فقولنا
بسبب بعض اجزاء الشيء الى بعض احتراز عن الهيئة التي لا تحصل بسبب
تلك النسبة كساير الاعراض وقولنا والى الامور الخارجية لتمييز الانتصاب مثلا
عن الانتكاس والاستلقاء والا لوجب ان يكون الانتصاب والانتكاس والاستلقاء
وضعا واحدا لان نسبة بعض اجزائه الى البعض في هذه الاوضاع واحد لكن بالنسبة
الى الامور الخارجية مختلفة وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى
البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى ليخرج ساير الاعراض وسا
بعها الملك ويقال له الجدة وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب شيء يحيط به وينتقل
كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص بسبب شيء
اخر وهو العمامة والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله
فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد وقولنا
ينتقل بانتقاله احتراز عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان الكون في البيت
لا يقال لها الملك في هذا الاصطلاح وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء موثرا في
غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره
كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل
لهاتين المقولتين دون اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقال
لان

علی ما قطع شیا وانقطعت حرکته کما یقال لمن ارتعشت حرکته هذا انقطع منه کذا
فی هذا الثوب احتراق بعد اشتعال وحصوله واما ان یبعد وان بعد فلا
یقال ان الشی الا حال تاثیره فی غیره وتاثیره عن غیره وهذا کلام لا وجه له لا یجب الاصطلاح
ولا یجب الوجه الا بتکلف وهو ولاله العقل علی التجدد دون المصدر وانما قال المحق
المشهور انحصار الاعراض فی المقولات التسع لان انحصار الاعراض فیها غیر بین بل هو
مشهور عند ارباب الصناعة ولان المذاهب الغیر المشهورة ان المقولات ینحصر
فی الکم والکیف والاضافة واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات
وان جنسیة هذه المقولات لما تحتها غیر معلومة لاحتمال ان یکون لکل واحد من هذه
المقولات او بعضها مقولا علی ما تحتها قولا عرضیا وان العرض لیس جنسا لهذه المقو
لات لان العرضیة لهذه المقولات مفتقرة الی البیان فلو کان العرض جنسا لهذه المقو
لات کانت ذاتیة لها وذاتی الشی لا یعلل بالبرهان قال البحث الثالث من المباحث
المشترکة من جمیع الاعراض یحتاج الی علة بناء علی ان التشخص امر ثبوتی زاید
و یلیس بعض ما یحتاج علیها تماوا لشی من لوازم تلک الماهیات والا یلزم انحصار
انواع الاعراض فی الاشخاص ای لا یوجد من کل نوع من تلک الاعراض الا شخص
واحد لما عرفت فی فصل الماهیة لکن انواع الاعراض غیر منحصرة فی الاشخاص ضرورة و
لیس ایضا تشخص افراد الاعراض لعوارضها الحالة فیها لان حلول تلک العوارض فیها یتوقف
علی تعینها وتشخصها لان الشی ما لم یتشخص لم یحل فیه العوارض فلو توقف تشخصها
علی تلک العوارض لزم الدور واذا بطل هذه الاقسام علم ان تشخص تلک الافراد لمحالها
لما لا یتعلق تلک الاعراض عن تلک المحال او لو فارقت المحال لا یبطل عنها تشخصها فلا

یتعلق تلک الاعراض الموجودة ولقایل ان یقول الحصر ممنوع لجواز ان یکون تلک
العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة المفارق الی الجمیع علی السواء فلا یکون علة
لتشخص معین والا لزم الترجیح من غیر مرجح قلنا ممنوع لجواز ان تکون تلک العلة اقتضت
ذات تلک الاعراض فی محال المتشخصات مختلفة وان منع توقف حلول تلک الاعراض
علی تعینها لجواز ان یحصل التشخص بنفس حلول تلک الاعراض فلا یتاخر عن الحلول
تقوله بخلاف الجسم اشاره الی جواب سوال مقدر وتقریره ان یقال ما ذکرتم من الدلیل
ینتقض امتناع الاستدلال علی الاجسام اذ یقال تشخص افراد الجسم لیس لماهیتها
ولا لشی من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم فی اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فیها
لتوقف حلول تلک العوارض علی تعینها فتکون لمحالها فلا یستقل افراد الجسم عن محالها
لکن استقلال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا یصح ما ذکرتم وتقریر الجواب ان الا
مر فی العرض بخلاف ما فی الجسم فان علة تشخص الجسم مادته المعینة کما عرفت ایضا
فی فصل الماهیة فاحتیاج الجسم فی تشخصه بل فی الحیز حاصل باعتبار الحیز
قال الثالث ای اقول البحث الثالث من المباحث المشترکة من الاعراض فی قیام العرض
بالعرض منع المتکلمون قیام العرض بالعرض متمسکین بان المعنی من قیام شی بشی
هو حصوله فی محله کقیام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض لوجب حصول عرض فی حیز
تبعا لحصول عرض آخر فوجب ان یکون المتبوع فی الحیز عرضا لکن المتبوع فی الحیز
لا یکون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحیز بالذات وهذا التمسک ضعیف لانا لا نسلم
ان معنی القیام ما ذکرتم بل معنی القیام هو الاختصاص الناعت کالسرعة والبطوء
بالنسبة الی الحرکة فانهما مختصان بالحرکة ناعتان لها فیقال الحرکة سریعة او بطیئة والد
لیل

على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم ثم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته تعالى
مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لا نم انه لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض
تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد
في الحيز والسواد ايضا حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على
جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض مجوز
قيام العرض بالعرض لو توقف والدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة دون الجسم هو ان
المنعوت بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة السريعة والبطيئة على قيام البطئة دون
ذات الجسم وفيه نظر اذ ذلك انما يلزم ان لو كان القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما
لو كان كما ذكر المتكلمون فلا قال الرابع اقول البحث الرابع من مباحث المشتركة
من الاعراض في بقاء الاعراض منع الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب
بدليلين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز ان يكون
العرض باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان
العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضية لعدمه لانه لو كان كذلك لزال لنفسه لكان
ممتنعا وقد كان الزوال ممكنا لانا نح فيعلل لنفسه وهو باطل لانه لا يستحيل ان يبطل الممكن
نفسه والا يزول بمؤثر موجب او وجودي كمنع طريان الضد على المحل اي يكون سبب زوال
العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن
المحل فلو توقف عدم الضد الاول على وجود الضد الطاري يلزم الدور ولا يزول ايضا
لفوات شرطه لان شرط العرض هو الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور
بان يقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا عدمي لان عدمه ح يكون لانتفاء شرط وذلك

الشرط

الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وانه مح وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء
شرط هو جوهر وذلك يستلزم استناد كل جوهر الى جوهر آخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه
مح واعلم ان المص اقتصر على الشق الاول من الترديد لاعتقاده على لزوم الدور
عدم عرضيته للزوم التسلسل ولا يلزم بزوال الفاعل بالاختيار كالحق تعالى الله تعالى بعدمه لا
ن الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر موجود والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لا معدما الا
ان لا معدما فقد فرضناه معدما هذا خلف فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا
يمتنع زواله ضرورة فلا يتصور بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول
بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن لا نم انه لا يجوز قيام
العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه قد بينا ضعفه واجيب عن الدليل الثاني بان عدم العرض
يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة اي يجب عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة
وهذا كما علمتم ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم علمتم انه ممتنع الوجود في الز
مان الثاني وايضا الالزام مشترك بان يقول زوال العرض محال لانه لا يزول لذاته ولا
لمؤثر موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او نجيب بان عدم
العرض يقتضيه مؤثر مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان وجوديا يكون طريان الضد
لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا بطريان الضد على المحل او بان عدم العرض يقتضيه انتفاء
شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل
ذلك الشرط عرض غير الجسم هو المستمر الوجود فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز
بقاؤه كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤه وذلك كالحركات والاصوات واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط الوجود ما يبقى منها بعد انقطاعها

يعدم الباقي لزوال شرطه او بان عدم العرض يقتضيه فاعل بالاختيار فنقول لابد له
من اثر بوجه قلنا لانم لجواز ان يكون اثره عدما متجددا والى يكون اثره نفس الاعدام وقد
تمسك النظام بهذا الدليل الذي زيفناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس
الخ اقول البحث الخامس من المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين
معقول لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في مكانين اي لو جاز في العقل
ان يكون العرض الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال
في ذلك المكان والتالي بط بديهة فكذا المقدم وجه بطلانه او قياس الاعراض على الاجسام في الحلول
في المحال غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا
على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جايز اتفاقا كالسواد
والحركة والثاني لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لا يمتنع الجزم بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قايما بالمحلين
والتالي بط فالمقدم مثله وجه بطلانه او للقايل لجواز قيام العرض الواحد بمحلين كيف
يسلم بطلان التالي وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين
على شخص واحد بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحال كما مر بيانه
امتناع الاستقلال على العرض لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد ممتنع كما مر في بحث
العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم قدمائنا من
الاوايل ان الاضافات المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب تعرض للامرين وتتقوم بهما لا
المتضايفين لابد لهما من علاقة رابطة يرتبط احدهما بالاخر فالقيام باحدهما وجب ان تكون
تلك العلاقة بالامرين والا لكان كل منهما منقطعا عن الاخر وهو مع يكون العرض الواحد قايما

بمحلين وبنقط بجواز ان يكون احدهما غير الاخر مع امتناع الانقطاع لابد من دليل قال
ابو هاشم التاليف اعني الرابطة التي يعسر بها انفكاك بعض الجسم عن الاخر عرض يقوم
بجوهرين لانه لو كان قايما باحدهما دون الاخر لما امتنع عن الانفكاك كما هي ورد
فانه لما امكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما عن الاخر لكن امتنع انفكاك الموقعين
فيكون التاليف قايما بهما فيكون العرض الواحد قايما بمحلين وزعم ابو هاشم ان التاليف
لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف اخر قايم بهذا الثالث و
باحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام التاليف باكثر من جو
هرين لعدم التاليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان متاليفين وليس كذلك واجيب عنه
وكيف ابو هاشم بان احاله عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الجوهرية اولى من احالته
الى احتياج احدهما الى الاخر فقط او الى اتصاف الفاعل المختار احدهما بالاخر قال الفصل
الثاني الخ اقول الفصل الثاني في مباحث الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة الا
ولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل
ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات وليس في الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين ما
بين الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل اما ان يكون
قار الذات اي لا تجتمع اجزاؤه في الوجود وهو الزمان فان الآن فيه يكون حدا مشتركا بين
ساير الاجزاء كالحال فانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل
تتقضى على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار فالمقدار ان انقسم
في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو
السطح ويقال له بسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم

التعليمي ويقال للثخن اذ الثخين ماله الثخن ان اعتبر نزولا فعمق كما في الماء وان اعتبرته
صعودا فسمك كما في البيت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والعرض لا على البعد
المقاطع للطول فقط كما قال المص والا لكان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول
والطول هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في
السطح مغاير اعتبار ما عدم وما فرض وقيل الطول هو الامتداد الآخذ من راس الانسان
الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى اسفله وما فوق والعرض هو البعد المفروض ثانيا
وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين
الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط على التفسير الاول للطول والعرض
والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا وان فرض آخر معه مقاطع له كان عرضا وان فرض
خط ثالث مقاطع اياهما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كما

اى الطول والعرض

ت ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت قال الثاني الخ اقول البحث الثاني في الكم بالذات

واعلم ان الكميات الماخوذة مع الاضافات لا يوجد بحيث لا يعرض اضافة

والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالاعداد والمقادير الثلثة التي مر ذكرها والكم
بالعرض اربعة الاول ما يكون حالا في الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا
بالذات لكنه كم بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة فالحركة منطبق عليها والحركة
منطبقة على المسافة المتصلة بالذات والزمان منطبق على المسافة التي هي الكم بالذات و
لهذا يتقدر الزمان بها فيقال زمان فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذه الجهة الو
جه يحسب بين الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل ايضا بالعرض لانه يعرض له الا
نقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو
كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل والنوع لا يستقيم عروض الشي

45

لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشي معروضا لما يعرض له من تلك المقولة شي اخر فان
الاضافات يعرض لها الاضافة كالاقرب فان القرب من الاضافات والاقربية العا
رضة له ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون محلا للكم بالذات اما للكم المتصل
كالجسم الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات واما للكم المنفصل كالمعدودا
ت فانها محال للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في
محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق مساحته اكثر فان السواد حال في الجسم الطبيعي الذي
هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات
كالقوى المدركة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فتوصف
فتوصف تلك القوى بنحو الكم بالذات اذ يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية
بحسب عدد او زمان لا لان تلك القوى ذات كمية في نفسها بل بحسب تناهي آثارها ولا تناه
يها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى عدد وما يصدر عنها او بالا
ضافة الى زمان بقاء الفعل   الثالث الخ   البحث الثالث في بيان عروض
تلك الكميات وفي بعض النسخ في عدمية هذه الكتاب والثاني اعني المتصل والـ
المنفصل الثابت وغيره قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد
مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في مباحث
الوحدة فالمركب منها لا وجود له في الخارج لا يوجد في الخارج فالعدد لا وجود له في الخا
رج وانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما
المقادير ونعني الكم المتصل القار الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقا
دير اما نفس الجسمية او جزء الجسمية على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست

المقادير امر زائد على الجسمية حالا فيه والا يلزم انقسام المقادير بانقسام الجسم
التعليمي لا بحلها فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم
انقسام الخط في الطول والعرض كانقسام السطح فيهما لكونه حالا فيه فح ينقسم الخط
عرضا والسطح عمقا هف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق و
انت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق فيه فقد يقال على هذا الدليل
بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلو
لها في الجسم حلول السريان لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسا
مها بانقسام الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض السارية ولنتكلم في السطح مثلا فنقول السطح
من الاعراض السارية لانه حال في الجسم وح ان لم يكن حاصلا في شيء من الاجزاء المفروضة
فيه للجسم فلا يكون حالا في الجسم هف وان كان حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما
ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيلزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانه
محال كما مر او يوجد السطح في جزء واحد فقط فيكون هو قد اقتران لا ايضا او يوجد في واحد
من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو المعنى بحلول
السريان فيلزم قسمة السطح وهو المط وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه لو لم يقيد بالذكر
لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة
لئلا يكون مبنيا عليه اذ المعترض ايضا قائل بالاجزاء المفروضة   احتج الحكماء الخ
احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسمية بحجتين الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة
المعينة قد تتوارد عليه المقادير المختلفة وتتزايل عنه بان يجعل تارة كرة وتارة مكعبا
الى غير ذلك مع بقاء جسمية المعينة على حالها ولا خفاء في ان الامور المتواردة المتزايلة

الجسمية الباقية في جميع الاحوال الثانية ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي
قائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف تارة اخرى فينتقص مقدا
ره والجسم الطبيعي باق على طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة والنقصان غير الباقي
في الحالين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا
كان عرضا فصفاته اولى بان تكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم ان المتغير المتوا
رد على الجسم انما هو المقدار فانه نفس الجسمية الباقية على حالها او جزء لها بل المتغير انما هو شكل
الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس
فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلف وذلك يقتضي كون الشكل زائدا على
الجسمية دون المقدار اذ الشكل غير المقدار وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لا نم
ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي لا يجوز ان يكون من صفات الجسم الطبيعي
سلمناه الا ان الجسم لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان التخلخل والتكاثف مبني
على وجود الخلا وهو باطل   الرابع الخ   البحث الرابع في الزمان من الناس
من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فاما ان كان قار الذات فكان
هذا اليوم بعينه يوم زمان الطوفان فانا نعلم ان الكون الحادث في هذا اليوم حادثا
في يوم زمان الطوفان وهو ضروري البطلان وان لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ يصح ان يقال حدث ذلك الا
جزاء اي ما معنى لا قبله ولا بعده ولا شك في ان الآن والقبلية والبعدية امور
تلحق الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل واجيب عن هذا الاحتجاج بان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته لعدم التوقف على

ماسواه لا برهان اخر فلا يلزم البله   والمشهور الخ   المشهور للزمان"
تمسكوا في اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة بقدر معين في السرعة
وفرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وفي تلك المقدار من السرعة
فان ابتدأنا معا وتركنا معا قطعتا هذه معا فتبين ان بين اخذهما واخذ منها وتر
كها امكانا يسع تلك المسافة المعينة وكل الحد من السرعة مساويا للامكان الاخر وان
حركة الحركة ما جرت الحركة السابقة عن الحركة الاولى ووافقتها في الم توقف قطعت الثانية من
المسافة اقل مما يقطعه الاولى ضرورة وكذا يقطع السابقة من المسافة اقل مما يقطعه الاولى
ان اوافقت السابقة الاولى اخذا وتركا وكانت السابقة ابطاء من الاولى فان بين اخذ الحركة
الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع المسافة اقل من المسا
فة الاولى بسطوء معين وبين اخذ الحركة السابقة وتركها امكان قطع مسافة اقل من ذلك



الامكان ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمسا
واة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا
الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس المساواة فان البطيئة الواقعة التي
هي في الاخر والتي كانت يشتركان في هذا الامكان ويتساويان في المسافة كما مر وما به الا
شتراك غير ما به الامتياز والتفاوت فهذا الامكان غير المسافة وليس ايضا نفس الحركة
كالشيء فيثبت ان الزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المط   الثاني
الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كون الاب قبل الابن امر
موجود لان تلك القبلية ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لان ما نعقل وجود
الابن وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون زائدة على وجود الاب وعدم

الابن وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها
محمولة على العدم فيكون ثبوتية فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فيكون عارضة لامر موجود
وذلك هو الزمان وهو المط واجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات المذكو
رة في الوجه الاول التي زعم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها
في الخارج كما مر فلا يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه
الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود
معروضها في الخارج فلا يتم ما طلبتم   ثم اختلفوا الخ   ثم المشهور للزمان
اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد وحام بنفسه ليس بجسم ولا جسماني
ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود كما مر فلو قبل
العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه بعد
وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود
الزمان حال عدمه وانه مح ورد هذا الدليل بان المحال المذكور انما يلزم من
فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا
يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط
بجميع الاجسام والزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا اما مر لان الاوسط غير مكرر اذ حاط
الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناه كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى غير محيط
بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج المط لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا
ينتج وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان
هو حركته ومع هذا القول مع انه ايضا قياس في الشكل الثاني من موجبتين بالخارج

يوصف بالسرعة والبطء اذ يقال الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان لا يوصف
بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع واما بطيء فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار
حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على ذلك بان الاول
الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة و
اللامساواة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا ينقسم الى ما
لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد له من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة ابدا بناء على
ان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان لا
يجتمع في الوجود وهو ما يكون اجزاؤه يوجد على سبيل التقدم والتجدد وكل ما كان كذلك فله
مادة فثبت ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون تلك
المادة هي المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي باطل لان المختلفين
في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد
يتساويان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك و
المتساويان في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة ايضا شيئا من الهيئات
القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان هيئة للمتحرك غير
قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي هي مقدار الزمان مستديرة لا
ان الحركة المستقيمة ينقطع عند المحيط والمركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه
بعد وجوده بعدية زمانية فيلزم عند عدم الزمان يوجد الزمان وانه محال فيكون الحركة المستديرة
اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر به سائر الحركات بسبب تلك الحركة التي هي اسرع الحر
كات وهي الحركة اليومية اذ يقطع في نحو زمان دور القمر شهر بالتقريب ان مقدار تلك الحركة

تسعة
ثمانية

ثمانية وعشرون مثلا لمقدار الحركة اليومية بالتقريب واذا كان الزمان يقدر سائر الحر
كات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدار الحركة اليومية بالذات ومقدار سا
ئر الحركات بتوسطها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا وبا
لذات ويقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقدار الفلك الخشب واعلم ان مدار
هذه الحجة الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم ومبناها على ان قبول
المساواة بمعنى الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته اما ان
يكون كان بغير هذا جب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود في الخارج فلا يكون
الزمان كما منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له
محلا اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة لما ثبت الاصح وكل في تقرير الحجة
وكل واحد من هذه المباحث التي مدار الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان
الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر لبيانه معترض ويجب ان يعلم ايضا ان لنا
في مباحث الزمان تحقيقات ومباحث عميقة قد تركناها لان الكتاب شرطنا فيه على انفسنا
في صدر الكتاب ان لا نجاوز حده   الخامس اه   البحث الخامس في المكان المكان
امر موجود لان بديهة العقل يشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى اخر فلو لم يكن هو الا ما
كن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى
العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يعد الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا والمكان
خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن
لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك لانه لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون
المكان داخلا في المتمكن بل خارج وهذا المطلوب المكان عبارة عن البعد

السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي عند ارسطو ومذهب ارسطو
وهو افلاطون ثبات من البعد المجرد والموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم يكن فيه
لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان وعند
المتكلمين عبارة عن بعد هو ماشانه لكن غير موجود في الخارج بل هو مفروض فعلى المذهبين
المكان عبارة عن الخلاء ولكن الخلاء على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر
عدمي   ولنا الاول اه   هذا دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور وهو
ان المكان هو اما السطح كما هو رأينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين والثاني
وهو ان المكان هو الخلا باطل لوجوه سنذكرها فتعين الاول الوجه الاول من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء قوله انه ان الخلا لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا
لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين الطرفين بتقدير
وجوده اعظم من الذي بين جداري قصعة وكذا المقدم وليس ايضا امرا وجوديا كما هو مذهب
افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد ويكون مكانا له يلزم تداخل البعدين
والحاد ما لتساويهما في الحلول والماهية وجميع اللوازم وح يلزم ارتفاع الاثنينية وذلك خرجا
يرتجو بين تداخل البعدين وحلولهما في محل واحد فيفضي الى تجويز تداخل الفلكية والارض و
هلم جرا الى ان يفضي الى تجويز تداخل اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة وهو ح
اه   الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلا ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا وهو ان البعد
هذا البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجرد اوليس كذلك
ولا لعارض لعوارضه والا لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا الى المحل مستغنيا لاجل
عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض وهو ح ساقط ان ما

بالذات لا يزول بعارض   الثالث اه   الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس امرا موجودا اي المكان ليس بعدا مجردا وهو ان البعد الذي هو المكان
ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز فيكون
للحركة هو ايضا بعدا مفتقرا الى بعد اخر فيلزم ... الى ابعاد غير متناهية
ومحال وان لم يقبل الحركة وابعاد ... غير متناهية كان المجموع تلك الابعاد من حيث
انها قابلة الحركة مكان لما عرفت الآن والمكان خارج عن المتمكن فذلك المكان يكون خارجا
عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو خلاف الفرض ويلزم
المكان بعدا باطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد فان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع
للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام
لما في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة وان كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض
للذات فطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا
هو القسم الاول بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو انما سلم او يكون
المكان امرا غير بعد   الرابع اه   الرابع من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه
لو حصل الخلاء الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فرضا فان وقوع الحركة في فرسخ
خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان الحركة في فرسخ ملاء كالماء مثلا يكون عشر سا
عات مثلا لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزما
ن الحركة في ملاء اخر قوامه يكون عشر قوام الملاء الاول اي يكون ارق من الملاء الا
ول عشر مرات يكون ايضا ساعة لانه يكون نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء الاول كنسبة
زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان العاوق كلما كان ارق كان

الزمان احد عشر زمان وى المعاوق اعنى الحركة فى الملاء الثانى كزمان عديم المعاوق اعنى
الحركة فى الملاء الثانى كزمان عدم المعاوق اعنى الحركة فى الخلا ملف   الثالث الخ
الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلاء هو انه لو حصل الخلاء فى الخارج سواء كان عدما
اى بعدا مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا ممتدا بها موجودا كما هو مذهب افلا
طون فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف فى العدم الصرف والبعد المتشابه
الاجزاء فلم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه اولى من الحصول فى البعض الاخر و
الا يلزم الترجيح من غير مرجح او نسبة فتوام الجسم الى جميع اجزاء الخلاء وانفراجه على
السوية واذا لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول فى البعض
الاخر فلا يسكن الجسم فى بعض جوانبه لانا فرضنا تخصيصه بالسكون فى جانب
منه دون جانب اخر يكون تخصيصا بلا مخصص ومرجح ولا الميل الى جانب
الحركة من احد الحيزين الى الاخر لو ترك الحيز الاول وطلب الحصول فى الحيز الاخر وذلك
يستدعى اولوية فامتناع فعلم بانه لو ثبت الخلاء امتنع سكون الجسم وحركته لكن
التالى بط فالمقدم مثله والله اعلم   واجيب عن الاول الخ   واجيب عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بان الزيادة والنقصان انما يحتملهما الخلاء لو
بكونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين الجدارين مقدار موجود لكان
ذلك المقدار اعظم من المقدار الذى بين الصفحتين وذلك لا ينافى الامور العدمية وهذا
جواب عن الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين
معا على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا لوجوب تداخل البعدين
واتحادهما الا حصول الجسم فى البعد المجرد ولا يقتضى الارتفاع الامتياز بينهما وذلك

يقتضى

يقتضى عدم الاحساس بهما معا لا تداخلهما واتحادهما حتى يفضى الى المحال وهذا جواب
عن الشق الثانى من الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا واجيب
ايضا بان ذات البعد من حيث هو بعد لا يقتضى الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يلزم
ان يكون تجرد البعد لعوارضه ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض
من غير لزوم زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه الثانى من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا واجيب ايضا بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا
ولا يلزم من ذلك ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة من الحركة اذ امتناع حركة
البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الا
جسام لكون الابعاد الموجودة فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا   وعن الثانى الخ   اجيب عن الوجه الثانى من الوجوه الدالة
على نفى الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضى قدرا من الزمان لانه لو كان انقسام الحركة الزمان بسبب
ما فى المسافة من المعاوق فقط وجب ان يكون الحركة فى الخلاء فى لا زمان لعدم المعا
وق المقتضى للزمان لكن ذلك بط او نقول يمتنع ذلك والحال ان كل فعله وحركة فهى انما تقع
على مسافة منقسمة بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق
الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هى تقتضى زمانا ما وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا
الفرض وهو محفوظ فى جميع الاحوال و يقتضى بحسب المعاوق قدرا اخر وهو الزمان يزيد و
ينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة فى الملاء الاول اعنى عشر ساعات انما
يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان الحركة فى الملاء الرقيق
ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا المقدار من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوق

فى الملاء الرقيق عشر الماء وقد كان الملا الاول مصفى عشر زمان العاوق الاول وهو
تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة فى الخلا و زمان الحركة فى الملاء الثانى مساويا فلا يلزم المحال
ومن الشارح واحب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلا بان الخلا
متشابه وملء العالم لحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح واما ما يلزم
ذلك ان لو كان هناك موضع اخر خال وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام اعنى بعض
اجزاء العالم فى بعض الجوانب دون بعض كحصول الارض فى المركز والنار فى المحيط فلان فى
ذلك البعض من الاجسام و ذلك البعض من الجوانب من الملاءمة والمناسبة فان الارض
بحسب طبيعتها وثقلها تنافر المحيط وتلائم المركز لما بينهما من اختصاص القرب والبعد فان طبيعة
بعض الاجسام يقتضى القرب الى المحيط والبعد عن المركز وطبيعة البعض الاخر تقتضى عكس
ذلك وهو رضى الخ هو رضى ودليل ارسطو على ان المكان هو السطح بان قالوا التعو
بالسطح باطل لانه لو كان حقا لتسلسل الاجسام الى غير النهاية لكن التالى باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى لكان للحاوى مكان اخر لان
كل جسم فله حيز لا محالة و ذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم حاو و ذلك الاخر له مكان
وهكذا فننقل الكلام الى ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وايضا لو كان هو السطح المذكور لما
كان الحجر الواقف فى الماء عند جريان الماء عليه ساكنا فى مكانه والتالى باطل حسا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المكان عبارة عن السطح المذكور كانت الحركة عبارة عن المفارقة عن سطح
متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف فى الماء عند جريان الماء عليه مفارقا عن سطح
متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال السكون
الحجر الواقف فى الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن بقائه ونسبته مع الساكنات واذا كان

كذلك فمفارقته لسطح وتوجهه نحو سطح اخر لا ينافى سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع
الساكنات معلل بسكونه اذ بقاء نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن و
اذا كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة
العلة عبارة عن المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور يلزم ازدياد
المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد ولان
السطح المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال
فالمتمكن باق بعد التكعيب وبالعكس الى كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان ينقص
لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالى وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله
محال فالمقدم مثله وفى هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح
المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو كان ما ينتهى اليه الاجسام ليس له مكان و
هو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثانى فلانا لا نسلم ان الحركة عبارة
عن نحو مفارقة سطح بل عنها ولكن مع توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه غير متحقق فى الحجر
الواقف فى الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانا نقول بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة
لما فارقت مقدارها حال كونها كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله
فى الحالين ضرورة والدليل الخ الدليل على امكان الخلا امران الاول انه لو رفع
صفحة ملساء عن صفحة ملساء بعد انطباقها دفعة لخلا الوسط اول زمان الا
رتفاع لان الجسم كالهواء مثلا ينتقل اليه من الاطراف فحال كونه فى الطرف يكون الوسط
خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة فلا يحصل فى آن بل فى زمان فمن ذلك الزمان ينتقل الجسم من
الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلا الثانى انه لو امكن ان يحصل فى الخارج فلا يكون العالم كله ملاء

قوله الدائرة اوسع الاشكال يحقق ان المدار الى ذراعه يحيط به اثنان وعشرون ذراعا وذلك لان الدائرة التى اذا كان محيطها اثنان وعشرون ذراعا لابد ان يكون قطرها سبعة اذرع فاذا فى موضعه ان المحيط عند اهل التقدير يكون ثلاثة وسبعة من القطر فاذا ضرب نصف قطرها فى نصف محيطها يكون مساحة سطح الدائرة ثمانية وثلاثين ذراعا ونصف ذراع واذا فرضنا مثلا مربعا كان كل ضلع منه خمسة اذرع ونصف ذراع تكون حروفه مساويا لمحيط الدائرة فتكون مساحته ثلاثين ذراعا وربع ذراع لان مربعه حاصل من ضرب الضلع فى مرتبتين ان الدائرة اوسع الاشكال

كونه

فاذا انتقل ... فلا يمكن ان ينتقل الى مكان فال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملو فذلك
الجسم الذى كان فى المستقل منه لانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل
الى مكان المنتقل منه فيقع حركة كل منهما عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل الى
مكان عن المنتقل فيكون الكلام فيه كما فى الاول فيلزم تحرك تتمة لدافع جملة العالم وانه باطل
بديهة لا يقال لا نجوز ان يترك البعد الى مكان مملو والجسم الذى منه ينتقل الى مكان اخر
ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلل الجسم الذى وراءه ويتكاثف الجسم الذى قدامه فان الماء
قابلة للمقادير فيتخلل بمقدار اكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال مقدار و
حصول مقدار اخر مترتب على وجود الهيولى وعلى عرضية المقدار وكلاهما ممنوع الثالث

الفصل الثالث فى الكيف وقد عرفت تعريفه والاستقراء
دل على انحصاره فى المقولة فى اقسام اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
والثانى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الكيفيات المختصة بالكميات
الرابع الاستعدادات اى الكيفيات الاستعدادية وسيجىء امثلتها مفصلة اما القسم
الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث البحث الاول فى اقسام الكيفيات المحسوسة
فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات و
ان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة
بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحواس عن تلك الكيفيات اولا وانما اعتبر
الاولية ليخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاشكال بالالوان
التى ينفعل عنها الحواس بواسطة الضوء او هو شرط لوجودها لا للاحساس بها وفيه نظر
اولا ان الكيفيات المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالتشخص كحلاوة العسل وحمرة

الدم فان حلاوة العسل تابعة بتشخصها للمزاج العسلى ضرورة ان حلاوة العسل لو تكونت فى
مادة تكونت عسلا فاذا تعلقت انتقلا احدثت الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج
الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان الحرارة التى فى النار ليست
تشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل الا تابع لمزاج الجسم حرارة موافقة لحرارة النار
بالنوع فالحرارة التى فى النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب لا بتشخصها وكذا القول فى
برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات
وهى التى تدرك بحس اللمس وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
يسمى الاربعة كيفيات اولى لتكيف البسائط اولا وبتبعية البسائط تكيف المركبات
بها ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهى
التى تدرك بحس البصر وهى الالوان والاضواء والى المسموعات وهى التى تدرك بحس
السمع وهى الاصوات والحروف والى المذوقات وهى التى تدرك بحس الذوق وهى
الطعوم والى المشمومات وهى التى تدرك بحس الشم وهى الروايح الثانى
البحث الثانى فى تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها
فلا حاجة بنا الى تعريفهما والحرارة تحصل بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث ان
الحرارة اذا اثرت فى الجسم المركب ولا شك فى انه مركب من اجسام مختلفة فى اللطافة و
الكثافة ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض ~~تصعد الالطف لكونه~~
الطف فالالطف لكونه اقبل للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة
فى اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام ينتقل الى الاحياز الطبيعية فينضم كل
جزء الى ما يشاكله فى النوع بمقتضى طبعه اذا اجتمعه علة الضم فاجزاء الهواء تنضم الى
الهواء

وانا في الاماء والارض الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشا
بهات الا اذا كان الالتيام بين البسايط شديدا فان الحرارة حينئذ تفيد سيلانا ودورانا دون
التفريق ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال لانه اذا اقوى فعل الحرارة
فيه ابتدأ التفريق لما بين جزء اللطيف والكثيف من التلازم والتي دث وكلما مال
اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار بل احدثت حركة دورية وسيلانا كما في
الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية كالحديد
اذ لو كان غالبا في الغاية لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق وتفيد تصعيدا اما
لكله ان قويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كما في المركب مع النشادر
كيفا قويا والاظهر شبه بالحق عند المصنف ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية
بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحياة دون النارية وكذا الحرارة الفائضة من الكوا
كب كحرارة الشمس فانها مغايرة للحرارة النارية اذ الاعشى يتاثر من حرارة الشمس دون
النار وعلى ما ذكرنا مغايرة الحرارة الفائضة من الكواكب للحرارة الغريزية وقيل
الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسر سورتها بالمزاج
وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليل الحدوث التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت
العناصر الثلثة التي هي غير النار فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر
الثلثة في وسط الافلاك كالنقطة التي في البحر المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول
ان الافلاك لا تقبل السخونة لما عرفت فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن ما
يجاورها من العناصر واي حاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها فلا
ينتقض بالفلك لا ذكرنا   واما البرودة الخ   واما البرودة فعلى عدم الحرارة عما من

53
شانه ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل بينهما وبين الحرا
رة تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة
عما ذكرتم لكان المحسوس اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل واحد منهما باطل لان المحسوس
ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا
بالبرودة وايضا لو كان البرودة نفس الجسم لما كنا ندرك الجسم دون البرودة لكنا ندرك
الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم   واما الرطوبة الخ
واما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي الكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الر
طوبة عبارة عما ذكرتم لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق بالجسم من الماء
لانا نقول ان العسل وان كان الصق من الماء الا انه يعسر عنه الالتصاق به بيسر والرطوبة
للرطوبة اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال ولا يخفى ان الاكثر
يحكي ان الرطوبة ليست عبارة عن شدة الالتصاق بل عن سهولة الالتصاق والماء اسهل
التصاقا من العسل لان تمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل وقال الحكماء
الرطوبة المختار توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون النار
ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل للتشكل واسهل للترك وفيه نظر والرطوبة
بهذا التفسير غير السيلان فان السيلان حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا ولا يجب
ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس
مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند الحس عندهم

واذا عرفت تفسير الرطوبة واليبوسة مقابلة لها على اصطلاح الرازي حتى لو كانت الرطوبة
عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب
سهولة قبول الشكل وسهولة قبول الترك لكانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر
قبول الشكل وعسر الترك له   واما الخفة الخ   واما الخفة فهي قوة يحس منها محلها
بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة يحس منها محلها بواسطتها مدافعة هابطة و
الخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة معه الى الحيز
الطبيعي الى حيز آخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال
يوجب المدافعة الى الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله
لامتناع المدافعة عنه والسعي اليه فقد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس
جسم ذي ارادة كما في الانسان على حين وقفه وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه
من نفس جسم بدون ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء الى سطحه
لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم كميل الحجر المرمي الى
فوق وقد يجتمع الميلان احدهما طبيعي والآخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي
الى اسفل فانه مائل طبيعا الى اسفل ومائل قسرا وهو مدافعتنا اياه ولذلك كان
الحركة اسرع منها اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل او كما في الانسان المنحدر فانه مائل
بدنه بواسطة غلبة الثقيلين عليه الى الاسفل وكل منهما طبيعي ثم ان الميل النفساني
ايضا يعينها على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان قسرنا المبدا بايجاب
جب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة اعني الى الشيء الموافق والمدافعة عنه متنافيان

احتاجها والعلم به ضروري ولا جل جواز الاجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تعيين بالموجب
المدافعة يختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من القاسر في
الصغير وجه بطوله اوان يكون المعاوق ما هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم
اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء   والصلابة الخ
الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقا
بل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان يقتضيان ما
عكس ذلك الغامز وعدمها فيكون بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء
وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن عدم استواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع و
بعضها اخفض فعلى هذا التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وهو
ظاهر الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء والخشونة بكيفية
تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما يكونان من مقولة الكيف وهو المراد من
قوله الا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع   الثالث الخ   البحث الثالث
في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء اما الالوان عند الامام فهي ظاهرة
بذاتها ماهيته اي حقيقته وهليته اي وجوده فلا يحتاج الى التعريف وقيل البياض يتخيل
من المخالطة الهوائية للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق
وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفا
فة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون امتزاج عنصرية فلا يكون البياض لونا
حقيقيا وفي المثال الثالث نظر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم الغور فيه فلا

يكون السواد ايضا لونا حقيقيا وح فالالوان لا حقيقة لها واجيب عن هذا القول بان
ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء قد يكون
ايضا سببا لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوث البياض والسواد اسبابا
منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية و
لئن سلمنا ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا
لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ذلك ان لو انحصر سبب
البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع اذ البياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك الاختلاط المذ
كور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهواء اياه لانه يصير
بعد الطبخ اثقل مما قبله وكما كلبن العذراء وهو دواء كالمني الرائب يحصل من خل
طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه ويصفى الى ان يبقى الخل صافيا غاية الاشفاف فيخلط بماء
طبخ فيه المرداسنج بعدما طبخ فيه القلي مصفى غاية التصفية فان ذلك الدواء يجف بعد
الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان
هو السواد والبياض وباقي الالوان تتركب منهما وقيل اصل الالوان هو الحمرة والخضرة
والصفرة وحصر الحالات معلوم فيجب التوقف   وزعم الشيخ الخ   زعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس الالوان في الظلمة فعدم
الاحساس بالالوان ح اما لعدمها او لمانع وهو الظلمة من الابصار والثاني وهو معاوقة الظلمة
من الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن الابصار فيتعين
الاول وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز
ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا يرى الالوان عند عدم

الضوء

الضوء لا سيما المشروط وهو عند عدم ما هو شرط له   قوله الخ   هذا فرع على وجود الا
لوان والالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالبياض الذي لا يختلط
به شيء من اجزاء السواد وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون
يضاده فتلك الالوان اختلاطا لا يتميز مع ذلك الاختلاط بعض تلك الاجزاء عن البعض
عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا   واما الاضواء الخ
واما الاضواء فغنية عن التعريف وقيل انها اجسام صغار تنفصل عن الجسم
المضيء لذاته وتتصل بالجسم المستضيء لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكوا
كب وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء لذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة
فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء جسم واجيب عن هذا القياس الدال على كون
الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان يقال لا نسلم ان الاضواء متحركة ويمنع دليل الصغرى
بان يقال لا نسلم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناه كذلك ولطالت المسا
فة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عال سبق الى
الوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء ومثله في الجسم
المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء لذاته والجواب عن هذا القياس
بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة
الى جهة واحدة ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء
لو كانت اجساما فاذا كانت محسوسة سترت ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر
سترا لما وراءه والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو
باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون

اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون وهو اما الاسعابه
او لا اسعا شرطه ثان منها ما هو اول اح ا ان من الضوء ما هو ضوء اول
وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضي لذاته ويسمى ذلك الضوء ضيا ان كان قويا
وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقا
بلة المضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب
فان الهواء الذي على وجه الارض ح يصير مضيا بمقابلة الهواء المضي بمقابلة الشمس
وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضي بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا
كما يسمى الضوء الاول ضيا كما نطق بهما الكتاب الالهي حيث قال الله تعالى هو الذي
جعل الشمس ضيا والقمر نورا الاية ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة
الهواء المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت
لو كان الهواء الذي على وجه الارض ظلا لوجب ان يحس بضوء الجدار المضي قلت
انما لا يحس به كما يحس بضوء الجدار المضي لضعف ضوء الهواء دون لون ضوء الجدار
ونحوه واما الذي يترقرق على الاجسام ويصير لونها كانه شي يفيض منها يسمى لمعانا
فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا اي وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا
من الغير يسمى بريقا كما للمراة اذا وقعت في مقابلة الشمس فالشعاع بالاشتراك اللفظي
على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف والظلمة اح الظلمة عدم
النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم و
الملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة من الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد
ينا ومنع التفسير الثاني للظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة من الابصار

لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بعيدة ولا ما حول تلك النار والتالي باطل
فلا يكون الظلمة مانعة من الابصار ولقايل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار اذا كانت
محيطة بالمرئي والمذكورة محيطة بالرائي دون المرئي فلا يتجه النقض ح الرابع اح
المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات
تعرض للاصوات فتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والخفة تميزا في المسموع واحترزنا
بالقيد الاخير الذي لم يذكره المص عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان
ذلك التميز ليس بمسموع وهو ظاهر وعن الايراد بعطف مثله بعد قوله عن بعض كما ذكرنا
لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث يتميز من مرة في الخفة والثقل
والحروف تنقسم الى قسمين قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي مشهورة
وقسم صامت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغني عن التعريف
المشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء يعني الا
مر الى حد بالتناول بحدوثه بعد صدمة وسكون بعد سكون وهو التموج ايضا انما
يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف او القلع والدليل على ان
القرع والقلع علة التموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدو
ثهما وينعدم بعدمهما وكذا الكلام في التموج والصوت وما كان الدوران دليلا ضعيفا
لا يفيد الا غلبة الظن بعلية المدار للداير ولو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد ان لو وجد
الداير في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا ليس كذلك فانه لو تموج
الهواء يوجد التموج بدون الصوت قال المص المشهور ان السبب الاكثري للصوت
هو تموج الهواء والحق انه علة السبب للصوت فهو التموج والمشهور ان الاحساس

بالصوت يتخلف عن مشاهدته يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ والدليل عليه وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى
جانب آخر بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت موقوفا على وصول
الهواء الى الصماخ لما يتشوش سماع الصوت والثاني ما اشار اليه بقوله المقدم
الثاني ان الاحساس بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت
في ضرب الفاس على الخشبة فلو لا توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء
الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والثالث ما اشار اليه بقوله المقدم
الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غير ذلك الانسان
فلولا توقف الاحساس بالصوت على الوصول الى الصماخ لسمع الصوت
ايضا من لا يصل الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود
فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدى فهو صوت
يحصل من انصراف الهواء المتموج عن مقاومة وشكله ويكون الانصراف عن جبل او
جدار املس بسبب مقاومتهما للهواء المتموج الموجبة لرجوع ذلك التموج على هيئته
الحامل في تحقيق الطعوم الخ   البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل اما
ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير
الثلثة فالفاعل فيها اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل
في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة
ملوحة والبرودة يفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل
قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة يفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم

اللطيف

اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب
القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل
للحموضة ههنا البرودة وفي كليات القانون في بحث الاخلاط جعل فاعل الحموضة الحرارة
وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا يجوز عدها
من الطعم قلت التفاهة قد تطلق على ما ذكره اعني ما لا طعم له وقد تطلق على ما له طعم لكن لا
يحس بطعمه ويسمى تفها كالنحاس فانه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي
بها والطعم في الاحساس بالمطعومات حتى يحس بطعمه ويسمى [illegible] بسيطة والمعدود من جنس
الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في
الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة   السادس
الخ   البحث السادس في المشمومات وهي الروائح معقول الروائح الموافقة للمزاج يسمى روائح
طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المنافية للمزاج يسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة
التي لا حاجة الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم
وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من احدى الجهتين المذكورتين وسبب الاحساس
بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم [illegible] الاحساس بها هو
الهواء المخالط بجزء يتحلل من ذي الرائحة ويبسط ما سيأتي في الفصل السادس من القسم الثاني
من هذا الباب   واما القسم الثالث   واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات
النفسانية وهي الكيفيات المختصة بذوات الانفس والنفس فقد ذكر بعض انواعها
وهي الصحة والعجز والمرض والادراك والكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقوة
والارادة فما كانت من هذه الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس براسخة سميت حالا كالكتابة

فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات في
مباحث الاول اه المبحث الاول في الحياة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي و
تفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال اللائق بنوع الحيوان
وقال بعضهم هي قوة الحس وقال اخرون هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم
بالقانون على ان قوة الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج في تعريض
والا يوجب ان يعرض له ان يتعفن ويفسد ومع ذلك ليس له حس فعلم بان قوة الحياة مغايرة
لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس يغتذي والا لم ينمو ولا والنبات مغتذ و
ليس بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية ومنع الاستدلال الشيخ بان عدم الفعل لا
يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل مانع فعلى هذا يجوز ان يكون قوة الحس و
التغذية باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل الاحساس والتغذية
عنهما لمانع وح لا يلزم التغاير بينهما وبين قوة الحيوة ومنهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر بالفعل
وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدين لقوة الحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما
الاحساس والتغذية بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل هي مبدأ التأثير
بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما هي شانه ان
يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشيء وانتفاؤه ومنع الاستدلال الشيخ
ايضا بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوة الغاذية للحيوان والامور المختلفة
بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام وهو شرط الحياة والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة و
قالوا البنية الصالحة شرط له وجود الحيوة وذهب باقي المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود
الحياة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبايع الاربعة وعند المتكلمين

مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول الحكماء والمعتزلة
بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة كانت قائمة بمجموع الافراد وعلى التقدير لان
الحيوة ان قامت بمجموع الافراد فان الحيوة الحيوة الى يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الافراد
كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو ممتنع وان تعددت الحيوة اى تقوم بكل جزء حياة
على حدة كان قيام الحياة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر والا لم يكن الحياة مشروطة
بالبنية الصالحة واذا كانت مشروطة يلزم الدور وانه ح وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع كل
واحد فالحصر ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع من حيث
هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة والموت
عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحياة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم
والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت فالموت مخلوق
والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم واذا لم يكن عدما يكون كيفية وجودية ومنع
الاستدلال بان المعنى من الخلق ههنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم التاسع
الثاني في الادراكات والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس
الظاهرة واما ان يكون باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة والادراكات
الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب و
التصديق اما ان يكون جازما او لا يكون والاول اى التصديق الجازم اما ان
يكون الجزم بالنسبة بين الطرفين لموجب اى دليل اولا والثاني اى التصديق الجازم
الذي لا يكون لموجب فهو التقليد والاول اى التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما
ان يحتمل متعلقه وهو الذي المعنى التصديق اليه نسبة الخارج النقيض بوجه وهو

الاعتقاد او لا يعمل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والكا اي التصديق الغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم واكثر هذه التعريفات والتقسيمات مخالف للمشهور

والتصور الخ   وذهب الحكماء الى ان التصور اي العلم هو وجود صورة الشي المعلوم في العالم اي في العاقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل على الاول يدل على وجود هذه الصورة التي صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك الباري وجبل من ياقوت وبحر من زيبق ونحكم عليه بالاحكام الثبوتية وذلك الثبوت في الخارج لكون المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن حارا او باردا معا مستقيما مستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لو جد صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها والتالي باطل والاملزم اتصاف الشي بالامر المتقابلة وهو باطل لانا لا نسلم التقابل بين صورة البرودة وصورة الحرارة ~~الاستقامة~~ ~~الذهنية~~ وكذا بين صورة الاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية

والحق الخ   والحق عند المص ان الحكما ان ارادوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الامر المتخيل في المرآة اعني يكون شبيها بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا تكون حالة في المواد ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لوجهين الاول ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل تقوم به

وهو الذهن والمقصود اي الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني ان الشي قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم اجتماع المثلين والاظ لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حصل عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم والعاقل بهذا التفسير اعني الذي حصل عنده ماهية مغايرة لذاته او حصل عنده ماهية هي عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا عقل الشي ذاته لعدم التغاير اذ العاقل والمعقول واحد لانا نقول حصول الشي عند نفسه محال بديهة واذا كان محالا فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في تمام الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وح يتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجود التغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وهذا التفسير يشكل بتعقل الشي نفسه فان تعقل الشي نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق الصفة بالمعلومات تغير في الذات تلك الصفة لجواز ان يكون بين شي واحد وبين الاشيا الكثيرة تعلقات كثيرة

فرعان الخ   لما بان المثبتان فرعا على القول بالصورة الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة العقلية اي الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة اذا

الدورة يلزم الدور عليه العلم على تحقق لا يتوقف معقولا او عاقلا الشي يكون لكن عليها

حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان
يحل في القوة العاقلة صورة كثيرة معا ولا يتفارقها اتفاقا الا الصورة الخارجية يمتنع ان
يحل في مادة ما هي اصغر منها مقدارا بخلاف الصورة العقلية فان الصورة العظيمة يجوز
حلولها في العاقلة ولا يفارقها اتفاقا ان الصورة الخارجية مندفعة وزائلة بحدوث
صورة اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة
العقلية النوع الخامس ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود
في الخارج مشخص لا يقال معنى ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة
الموجودة في العقل صورة جزئية في نفس جزئية فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل معنى
كليتها ان المعلوم بتلك الصورة امر كلي اولا ان نسبة تلك الصورة الى كل واحد من افراد
ذلك النوع المتصور بتلك الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة
منه في ذهننا نسبتها الى زيد والى عمرو سواء اذا حذف مشخصات كل منهما بقي بعد الحذف
يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بتلك الصورة
امر كلي فان المعلوم بتلك الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم
بعينه وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته بطل
الفرق   والعلم الخ   والعلم اما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار
امر واحد شامل لها وهو مبدا تفاصيل تلك الامور كمن سئل عن مسئلة فغفل عنها ثم سئل منها
فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك الاشياء والتي كانت مقصودة في التفصيل
واما علم تفصيلي يتعلق بايجاد كل واحد من تلك الامور كمن علم ماهية مركبة منفصلة الا
جزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض وايضا العلم اما فعلي وهو مثلا ان تصورت فعلا

فعلية واما علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته   مسئلة الخ   ولكن المدركات
ترتيب كلي لمباحث الادراكات اذا عرفت حلولا معقولا للنفس في الادراك اربع مرا
تب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون
لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات
بواسطة استعمال الحواس في المحسوسات والتنبه منها لمشاركات ومباينات و
تهيئها بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل
الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الايضاح المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس
النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا با
بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل
المستفاد   الثالث الخ   المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على
وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة ميل يعقب
اعتقاد الضرر في المكروه وقيل القدرة هي مبدا الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية قدرة و
فاقدة على التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة وهو ظاهر وكونها مبدا الافعال
المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوى الفلكية عند من
القوى الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير الاول للقدرة كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الا
فلاك تتحرك بالارادة لتحصيل التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها
على نهج واحد والقوى النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدا الافعال المختلفة كالتغذية و
التنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول لكونها غير ذوات ارادة والقوى العنصرية خارجة عن القدرة
بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة وكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة

بنا المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة وتأثير المزاج يكون من جنس تأثيرهما و
القدرة ليست كذلك اذ ليس تأثيرها من جنس تأثير الحرارة والبرودة لان تأثيرها الفعل وفيه
نظر لانه ان اراد بكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فلم
لا يلزم من ذلك ان يكون تأثيره من جنس تأثيرهما وان اراد كونه من نوعهما فممنوع
والقوة الخ القوة مبدأ الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة الحيوانية او يكون بنهج
واحد كالقوة العنصرية وعلى المزاج قوله مطلقا وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا اذا
كان المراد بالقوة القوة القريبة للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعدادي
لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة
فيكون اطلاق لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الا
ستعدادي فكان معناهما مترادف والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من
غير سبق روية وفكر كملكة الكتابة فانه تصدر عنه الحروف من غير سبق روية و
الفرق بين الخلق وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء على معنى ان القدرة
كما يمكن ان يتعلق بها ارادة احد الضدين يحصل ذلك ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الآخر
يحصل الضد الآخر بخلاف الخلق فانه لا يكون كذلك وهو ظاهر ومن منع مساواة نسبة
الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة للشرائط اي العلة التامة لان
القوة ليست علة تامة للضدين والا لزم اجتماع الضدين وانه ممتنع ولا خفاء ان المراد
بالقدرة العلة التامة زعم المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالز
مان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن علته التامة والخ
يرادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة اكرامهم والمراد بمحبة العباد

له ارادة طاعته والرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين
ومثوبتهم على التاعد والعزم نوع من الارادة اذ الارادة قد تكون من غير سبق تردد
وقد يكون بعد سبقه والعزم جزم الارادة في الشيء الذي يريده او يريد ان يفعله
الرابع الخ البحث الرابع في اللذة والالم تصور اللذة والالم بديهي لان كل حساس
يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التميز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وهذا شأنه
يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما
هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما فممنوع وان كان المراد هو كل حساس يدرك
حصولهما له بالبديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما واما قولهم في
تفسيرهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك
المنافي من حيث انه منافر ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التفسير جعل اسم اللذة والالم
اسما لما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكر حد لهما ففيه مناقشة
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والمواقعة حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك الملائم
ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم وبتقدير المغايرة بين
تلك الحالة وادراك الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام
في الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكر حدا لهما والعجب ان الامام زعم
ان تصورهما بديهي والتميز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم ما حقق في هذا
المقام ونقول انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا فنقول
انما ذكرنا على ما اورده المحشي في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم وفي تفسير الالم قولنا من
حيث هو منافر لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها من حيث

ملاذ تلك ان اللذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلو ولا الكريه فيها بعض المرضى وان كان يدرك ذات الحلو ويذوقه وكذا الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافر بل عن ادراكها من حيث هي منافية كما ان الم المرارة ليس عبارة عن ادراك ذات المر بل عن ادراكها من حيث هي مرة وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسئلة علمية والعثور على مال بغتة مع عدم خطور تلك الامور بباله قبل حصولها وسابق بعد ما فيه نظر فان تلك الحركات على وجه التعيين وان امكن مخطرة بالبال لكن كليا فما ومن حصول الوجه الحسن مطلقا والوقوف على العلوم كذلك وهذا لان المال كذا خطر بالبال لكل احد يوم بعد ما قطعا فلو لكل يلتذ الانسان بحصول كل كلي منها في ضمن اي فرد منه والله اعلم

الخامس الخ

البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حال او ملكة يصدر بسبب تلك الحال او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو البدن سليمة اما الحال او الملكة فقد مر تفسيرهما واما باقي القيود فعليها الحاشية لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من اراد فليطالع شرح القانون للاستاذ العلامة قطب الملة والدين الشيرازي رحمه الله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك الحال او الملكة مع هذا التغيير بالمرض للواسطة بينه وبين الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن البيان لان كل احد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التمييز بينه وبين ما عداه كذلك وما يدرك انه يكون ضروريا لا يحتاج الى بيان ومنه ما عرفته من ان اللذة والالم بديهي التصور

واما القسم الثالث الخ

62

واما القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات المختصة بالكميات متصلة اما بالتركيب مع غيرها او لا وح اما ان تكون عارضة للمتصلات اي الكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتشكل فانها من خواص المقادير وهو ظاهر واما ان تكون عارضة للمنفصلات اي الكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب فلان الاولية من خواص الاعداد وهي عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما ان تكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة من تلك الكيفيات العارضة ومن كيفية اخرى كالخلقة العارضة للجسم المركبة من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة ومن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة

واما القسم الرابع الخ

واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فتلك الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاانفعال كالصلابة يسمى قوة وان كانت استعدادا نحو الانفعال كاللين يسمى ضعفا ولا قوة

الفصل الرابع الخ

الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في [illegible] انكر [illegible] تلك الاعراض جمهور المتكلمين الا انهم قالوا بوجوده [illegible] قالوا ان تلك الاعراض ليست من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت تلك الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها [illegible] ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها في محالها حصول اخر ويتسلسل الكلام الى حصول ذلك الحصول ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول عين الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بان [illegible] الحكماء على ان النسبة [illegible]

الامور الوجودية بان الاعراض النسبية قد يكون محققة في الخارج ككون السماء فوق والارض
تحت مثلا فان معنى الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار فلكنا نحقق بلها
واذا كانت محققة في الخارج فهذه الاعراض من الخارجيات دون الاعتبارات
العقلية ليست اعداما لانها تحصل للشي بعد ما لم تكن حاصلة له لان السماء قد لا يكون فوق
فتصير فوق واي حصل بعد العدم لا يكون عدما فرضوا وليست ذات الجسم اعتبارا لان الجسم
لا يقاس الى غيره الا ليس ذاته مما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس
الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهذا الخطاء فانه قلت لا نثبت
ان هذه النسب امور محققة في الخارج فلا حاجة الى الاستدلال على انها ليست اعداما
قلت لا يلزم من كون الشي امرا محققا في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم ذلك ان لو
كانت محققة بالذات لا بالعرض فان اعدام الملكات امور محققة في الخارج بالعرض مع كونها
اعداما نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الطبيعيات
الشفاء عدم الملكة هذه العبارة ولهذا العدم نحو من كان له وجود اما بعرض وهو بعد
ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امرا موجودا في الخارج يلزم ان يكون المضي
والبقاء عرضيين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فان
يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفات فالمضي والبقاء ليسا من الاعتبارات
العقلية اذ الامس ماض وفات في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا
من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وليسا جوهرين
عن نفس ذلك اليوم لانه لو كان نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم ولكن اليوم
كان ذلك اليوم حين كان حاضرا او لم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن امران وجوديان زائدان

وجه نظر فان المضي والفنا عبارة
عن العدم بعد الوجود لا
عن الكلام الوجود بعدم العدم
ح تم ما ذكرتم ح

سلام ح

ويوقف احتجاج الحكما بالنقل والمقنعة

63

على ذلك اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة
الوجودية بالامور العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم وانه باطل التاسع
البحث الثاني في الاين تسمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع
اربع اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر
في آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله آنين فصاعدا في مكانين
بمعنى ان كل آن كان يكون في مكان وهي قريبة من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في
حيز بعد ان كان في حيز اخر بعينه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد
واما جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة
واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم من الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه
ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ح ساكنا لكونه غير حاصل
في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر واما اذا
فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون
في معنى الكون لا نوعا منه   وقال الحكماء الخ   وقال الحكماء الحركة كمال اول للشي الذي
هو بالقوة من حيث كونه كذلك اي بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم والا امتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له اذ المعني بالكمال هو الحصول
ما بالقوة بالفعل فعلم ان الحركة كمال وتفارق هذا الكمال اعني الحركة غيره من الكمالات من
حيث ان حقيقة هذا الكمال ليس الا التادي الى الغير كالوصول الى المقصد بخلاف سائر
الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن
الوجود لسائق التادي اليه فيكون حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا لكونه متأخرا عنه

الجوهر في ح

والا فيلزم التخلل آن فكان اولى
وهذا الحد للحركة والسكون فهو
مبني على القول بالجوهر الفرد و
يقال بتتالي الآنات وتتالي الحركات
للافراد الغير المتجزية ح

الحركة فنقول ان الحركة كمال اول وذلك لان الشيء ما دام بالقوة كذلك يبقى شيء منه بالقوة والا
لكان التوجه وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة
ليست كمالا له من كل وجه لانها ثابتة كمال له في حصوله بل هي كمال اول له لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة وحاصل هذا التعريف قريب مما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا
وانما اختير هذه العبارة لئلا تنتقض في اللفظ والله اعلم وذلك اه وذلك
الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه
من خارج كاشتعال الماء من الجمد الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص مقدار الجسم
من غير فصل عنه كاشتعال الماء من الذوبان الى الجمد وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب
ضم جسم اليه على وجه يكون منتشرا في الاقطار مداخلا اجزاءه في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية كما يكون في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم بسبب انفصال جسم
عنه كما عنه بالتحلل كما للمشايخ وانما زدنا هذه القيود في تعريفهما لان النمو ليس مجرد ازدياد
الجسم بسبب ضم جسم اليه وكذا الذبول ليس مجرد انتقاص الجسم بسبب فصل جسم
عنه كما ذكر المحشي والا لكان ضم مادة الى ماء او جسد الى حامل نموا وارادة بعض الماء او
قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن بعد سن الوقوف والهزال في سن
النمو ليس بنمو ولا ذبول نص عليه الشيخ وقد تكون في الكيف كاسوداد العنب
وتسخين الماء وتسمى الحركة في الكيف استحالة وقد تكون في الوضع كحركة الفلك فانها
فانها لا تختلف بسبب اجزائها بعضها الى بعض الى الامور الخارجة عنها بالتدريج و
يسمى حركة دورية وقد تكون في الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا تكون

الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن
النوع وحصل صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة
فسادا ولا تكون ايضا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها في وجوداتها
وعدمه وحاصل ما ذكروا في ذلك هو ان متى وجوده للجسم بتوسط الحركة فلو وقع الحركة في
متى لكان للزمان زمان اخر واما الاضافة فلانها طبيعية غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان
اتصف الاشد والاضعف تقع حركة فيها وان قبلها يكون تبعية متبوعها والا
بالاستقلال وكذا الكلام في الباقية لانها من الاحوال النسبية فيكون حكمها في ذلك حكم الا
ضافة وضعف هذا الكلام غير خاف عليك ولا بد لكل حركة اه ولا بد لكل حركة
في ان يتحقق من ستة امور ما عنه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو المنتهى وما
فيه الحركة وهو الذي تقع فيه الحركة من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع وما له
الحركة وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه وما به الحركة وهو المحرك والزمان
هكذا فسره الكاتبي في قول الامام في الملخص وهذا التفسير غير صحيح لاخلاله بالمحرك الذي لا بد للحركة
منه والقابل لو صح فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية المتقدمة لكنه ليس
كذلك لانه اعترف بان ماهية الحركة اعم من ذلك فانا قلنا المراد بما له الحركة هو المتحرك وفي
قلت لو قلنا ما له الحركة يلزم الاخلال بالاحلة الحركة فلا نسلم فانا قلنا ما له الحركة هو بعينه
ما اليه الحركة كما في الحركة الاينية قلت قد يكون بان متى تعين كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله الحركة
الفلكية وهو التشبه بالعقول غير ما اليه الحركة وهو المنتهى المفروض وتشخص الحركة اه
وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين فاذا
ولذلك اعترض المحشي لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما الحركة فيه اما وحدة الزمان

فلان الزمان لو لم يكن واحداً لم يكن الحركة ايضاً واحدة اذ الموضوع الواحد قد يتحرك الى جهتين
في زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحداً لم يكن الحركة متشخصة
وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى اخر ومع ذلك
يتسود ويتسخن في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه الحركة وفيه نظر لان
الانفعال والنمو في آن واحد لكونهما حركتين لا يمكن ان يتفقا في آن واحد بل الصواب
يقال في زمان واحد ولعل نسخة المصنف كان كذلك الا ان التغير انما وقع من الناسخ ومتى
اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد
احدهما لتعدد الزمان فيكون ولا يجب توحد المحرك الواحد فقد يفعل حركات مختلفة ولا
يتعدد لان المحرك لو حرك جسماً وقبل انقطاع تحريكه يوجد فيه حركات الحركة واحدة مع تعدد
المحرك كما لو قررنا مغناطيساً يجذب الحديد لا يحدث طبيعة في آن وبعده مغناطيس آخر
في الآن الثاني لا يكون من التعطيل الاول الابتداء الثاني ما تأخر فاصلة وتنوعها
وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما فيه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود
فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو المركز ومنتهاه
هو المحيط والمركز والمحيط هما مختلفان بالنوع وقد يكون تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة
وان اتحد المبدأ والمنتهى كحركة الجسم الابيض من البياض الى التصفر ثم الى التحمر الى
السواد تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار بتنوع
المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر تنوعها بان يكون افراد مختلفة بالماهية
في تنوع الحركة لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد ومعروض
واحد فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثرها واختلاف الموضوعات

مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد
وهو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدار الحركة كما عرفت واختلافها
فجاز اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير للآخر
يكون باعتبار ما فيه الحركة كالتي هي حركة في الاين والتي هي حركة في الكيف
التسود والتي هي حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للآخر باعتبار كون
كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للآخر اعني الاين والكيف والكم وتضادها
تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدر تضاده لما سبق آنفاً من
ان المختلفات يجوز اشتراكها في اثر واحد وليس ايضاً لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود
ضد الهبوط مع جهة الطريق بل لتضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض الحركة
من الساذج الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى الساذج فان السواد والساذج
متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما
اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكونهما نقطتين متماثلتين لكن عرض لهما
تضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى صارت منتهى لكن
لمعترض ان يقول ان المصنف قال في باب تنوع الحركة ان المبدأ والمنتهى في الصعود والهبوط
مختلفان بالنوع وهاهنا حكم بانهما نقطتان متماثلتان عرض لهما التضاد وبينهما تناقض وايضاً
المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضاً لان كل واحد منهما مبدأ ومنتهى فان قلت
مبدأ احدهما صعود ومبدأ الاخرى لكون احدهما مبدأ للهبوط والاخرى كالمبدأ للصعود
وهو ما تضادان قلت لو تعلل تضادهما بتضاد الحركتين لزم الدور والله اعلم
والتقابل فجاز انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار

الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان لكانت نصف
الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وينقسم ايضا بانقسام المسافة
لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم انقسامها بانقسام المسافة
وهذا الانقسام يختص بالحركة المتصلة وينقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال
في المتحرك الساري لان الجسم المتحرك ان لم يمكن له جزء بالفعل فظاهر وان كان فالحركة بعضها في
الجسم كله اولا وهو الساري للاجزاء . ولا بد لها اه . ولا بد للحركة من قوة توجبها لان الحركة
اثر ممكن لا بد له من علة وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارج فان كان لتلك القوة
شعور بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم يكن لها شعور بما يصدر عنها سميت
الحركة طبيعية وكل واحد من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في الز
مان المساوي او الاقصر او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة بخلافها والبطؤ ليس بتخلل
السكنات في البطيء لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة
بين عدو الفرس نصف يوم الى حركات الفرس كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم ربع الدو
رة وهو نصف النهار الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركات الفر
س الف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحر
كاته المفروضة في تلك السكنات لكنه لا يحس بشيء من سكناته فيبطل القول بذلك الثاني انه
لو جاز ان يكون البطؤ بسبب تخلل السكنات لكان بطؤ انتقال ظل الخشبة المغروزة
مقابل الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات لاجزاء الظل
فجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل جاز في
الجزء الثاني والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس الى الطلوع ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل

[illegible]

بالمشاهدة وجه نظر بل العلة الموجبة للبطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو المعاوق
الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وهو المعاوق الداخلي وفي الارادية
مما نعتهما والحق ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في الارادية والمشهور اه
والمشهور بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين متخالفتين
ما بينهما سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد
المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود
حال الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا لكان الجسم عند وصوله الى الحد
جزئي ذلك الحد بعينه واحد فلا يكون الوصول وصولا واذا كان الوصول في آن كان
الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن ذلك الحد لا بد وان يكون بميل آخر لامتناع ان يكون
الميل الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة في آن والا لزم تتالي الآنات
فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب ورد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع
الميلين المختلفين في شيء وبمنع تتالي الآنات الثالث اه البحث الثالث في مباحث
الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف [illegible]
الحقيقي وعلى معروض الاضافة وهو خارج [illegible] العارض والمعروض
جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود
بالقوة والفعل في الخارج والذهن اي كل واحد منهما ملازمة للاخر في الوجود واذا
عدم احدهما عدم الاخر كالابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب انعكاس كل
واحد من المضافين الى الاخر اي يحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث
هو مضاف اليه كما يقول الاب ابو الابن فكذا يقول الابن ابن الاب

[illegible]

وانما قلنا من حيث انه مضاف لانه اذا اضيف احديهما الى الاخرى لا من حيث هو
مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو انسان فانك اذا قلت
الاب اب الانسان لا ينعكس فلا يقال الانسان ابن الاب ومن خواصها انعكاس الا
ضافة اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا
النصف المطلق انما هو للضعف المطلق وبالعكس واذا حصلت النصفية في جانب
حصلت الضعفية في الجانب الآخر وبالعكس هذا في نفس الاضافة واما لو تحقق مو
ضوع احدى الاضافتين لم يلزم منه ذلك تحقق موضوع الاضافة الاخرى كما ان الرا
سية اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الرأس ولا يلزم من العلم بذلك العضو
العلم بالشخص المعين الذي له ذلك الرأس لتكافؤ الاضافتين في الوجود والعلم
كما عرفت ثم منها الخ فلما اشار الى تقسيم الاضافة بوجهين الاول هو ان
يتعقل ثم من الاضافة ما توافقت في الطرفين كالتماثل الحاصل في هذا المتماثل وكذا
المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي ومنها ما يختلف
وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا ككون الشيء ضعفا للشيء الآخر
وكون الآخر نصفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية وفي الطرف الآخر الضعفية
وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي له حد معين او يكون اختلافا غير محدود
ككون الشيء زائدا على شيء وكون الآخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية
وفي الطرف الآخر هو الناقصية وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس له حد معين اذ
الزيادة على الشيء ليست منضبطة الحد وكذا النقصان منه ايضا هو ان يقول الاتصاف
بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف

في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا
الى الآخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق ملكة ادراك لاجلها صار عاشقا للمعشوقة
وفي المعشوق ملكة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق او في احدهما اي يحتاج احد المضا
فين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر دون
المضاف الآخر كالعالم والمعلوم فان للعالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا
الى المعلوم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد
من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية
لاجلها صار مضافا الى الآخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لا
جلها صار يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا والله اعلم ومن خواص
الخ والاضافة تعرض لجميع المقولات العشر باسرها فانه من الذي عرض له الاضافة
كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي عرض له الاضافة كالا
حر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى والاضافة التي عرض له الاضافة كالاقرب والملك
المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض لها كالاقطع والانفعال المعروض لها كالا
شد تقطعا واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة فكالقليل ومتى المعروض للاضافة
كالاقدم والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض المص له وللاضافات في
تحقيقها وضبطها وتعدادها بابه لم يوجد تماما ان كانت امورا اتفاقا او اتفا
قا او اختلافا او اضدادا كانت الاضافات كذلك والا فلا قوله الخ عدم الشيء على الشيء
قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الاب
على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم لا بد منه دون المتأخر ولا العكس

كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام
على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان المص
زعم ان المتقدم بالعلية غير المتقدم بالذات حيث جعله قسيما له وليس كذلك فان اطلاق المتقدم
بالذات على المتقدم بالعلية اولى واكثر يشهد به كتب الشيخ الرئيس واذ بينا في المعقولات ما
النسبة مر بحث ملخص الكلام في الاعراض والله اعلم الباب الثالث الخ الباب
الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب تفسيره وقال الحكماء في تقسيم الجوهر اما
ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مر
كبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا
ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق فان تعلق تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فيه
اي يكون من شأنه ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون بالبدن كما هو المشهور
ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا وقال
المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل
القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب منحصرة في فصلين لان المبحوث عنه اما ان يكون
جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا الفصل الاول في مباحث الاجسام البحث
الاول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين هو ان الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قال هو القابل لان الجسم وان كان يخلو عن
تلك الابعاد لكنه لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي عن امكان فرض تلك الابعاد فيه وانما قيد
الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على
الزوايا لا لكون تلك الزوايا قائمة والسر في على ما قيل ان الجوهر الموضوع في هذا التعريف
لكن

الفصل الاول ح

مكان الجنس ان ثبت جنسيته للجوهر لوقوع الخلاف فيها وبعد تسليم جنسيته فالقابل للابعاد
الموضوع مكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان
جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه فيكون الجوهر جنسا للجوهر فيستدعي
فصلا آخر ليميزه عن بقية الجواهر وينقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن
ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا وما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن التعريف
حدا وبهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا للجوا
هر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر تميز بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي
ان كانت اعراضا لم يكن جزء الجواهر فلا يكون فصلا لها وان كانت جواهر دخل الجنس
فيها فيستدعي فصولا اخرى ليميزها عن بقية الجواهر وينقل الكلام الى تلك الفصول
ويتسلسل واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي تحته
اولا فان ذلك مما لم يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه ام لا
تعريف الجوهر ام لا ح سقط ما ذكره اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو ان فصول
الجواهر انما يستدعي فصولا اخر ان كان الجوهر داخلا في ماهيتها ثانيا غير لازم لجواز ان
يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم
يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك يكون الجوهر
جنسا للفصول ايضا اذ المقدر ذلك وقالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض
العميق وح يحتاج الجسم في تحصيله الى اجزاء ثمانية اثنان للطول واثنان للعرض ولا
بعد اخريان فوق تلك الاربعة لتحصيل العمق قال بعض اصحاب المص اي الاشاعرة في
حد الجسم انه المركب من جوهرين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة ولا شك ان صحة

ماتميز الجواهر

وهو

الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكره لكونها يفيد لان كل عاقل يعلم ان الجسم المشاهد ذو
حجم ومتحيز وذاهب في الجهات الى غيرها من العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد و
المتقاطعة على الزوايا القايمة والطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره والحد الذي
يتحرى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للافراد من الاذكيا الذين
لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون تلك التعريفات تعريفات بالاخفى فيكون باطلة.
الثاني البحث الثاني في اجزا الجسم وذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة
الطبايع التي يكون اجزاوها المحسوسة متساوية لكلها في الاسم والحد كالما الواحد مركبة من
اجزاء صغار لا ينقسم اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجزه عن تميز طرف من
طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزا متناهية وقيل غير
متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكما الى ان الا
جسام البسيط متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شي من المفاصل والمقاطع و
لكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة للانقسامات ابعاضا فتلك الانقسامات
اما ان يكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كلا التقديرين من التقديرين فاما ان يكون متناهية
فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة حجة المتكلمين اه حجة
المتكلمين على مطلوبهم بطلان الاول وهو ان الجسم قابل للقسمة ضرورة وكل ما هو قابل للقسمة
ليس بواحد لوجوه الاول انه لو كان واحدا لقامت به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسامه
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوحدة صفة وجودية سلمناه
لكن لا نسلم انقسامها لجواز انقسامها من انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول
السريان وهو ممنوع سلمناه لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام

69

للمحل اذ الوحدة والانقسام متنافيان في المحل او على الجسم على اختلاف المذهبين الوجه
الثاني ان كل منقسم قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بعضها من البعض بخواص مختلفة كمقاطع
النصف والثلث والربع الى غير ذلك وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة
فيه بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما
بالفعل متعددا بعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع بالخواص
المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع في الثالث الوجه
الثالث هويته المتصلين المتصلين بالقسمة كالما اذا قسم بقسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم
فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم يكن حاصلة قبل التقسيم بل حدثت
بعد التقسيم لكان التقسيم اعدما للجسم الاول واحداثا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك
لجاز على هذا التقدير ان شق بعوض براس ابرة سطح البحر فقد اعدم البحر الاول واوجد
بحرا اخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر لان ما ذكر استبعاد وفي مثله لا يكفي
فتدبر اه واذا ثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكما والشهر
ستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا ينقسم بالفعل والا لكانت تلك الاجزاء ذات
اجزاء اخر فالامر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول
ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا ثانيه
احاد من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها يحصل في كل جهة من جهات الجسم حجم
كما مر فيحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلث فيكون نسبة حجم
هذا المتناهي الاجزاء الى حجم ساير الاجسام المتناهية المقادير التي تركب من الا متناهي نسبة متناهي
المقادير الى متناهي المقدار ضرورة لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التاليف والنظم

كان نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم اخر كنسبة احاده الى احاده فلو كان الجسم المتناهي
القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة الآحاد المتناهية اعني احاد الجسم المولف
مما لا يتناهى الى الآحاد الغير المتناهية اعني الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناهية الى غير
متناه لما عرفت من ان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة
الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه خلف وفيه نظر لانه
ان اراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا فلا يلزم من كلامه اولا فلانا لا نسلم ان الواحد بهذا
المعنى موجود في الجسم المولف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه اذا اخذته لا ينتهي
الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا
نسلم ان المولف من الآحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مولفا مما لا يتناهى فاعرفه وتحقق
الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطعها
على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع
نصف المسافة لم يقطع كلها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافة
المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه
الذي هو محال لكن القطع غير محال فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نسلم ان
القطع حينئذ يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مولف مما لا يتناهى وانقضاؤه ليس بممتنع
لان كل زمان معين مولف مما لا يتناهى ايضا فعلى ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل
فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا قلت لو كان كذلك
فقوله والا لكانت ذات اجزاء اخر فيكون ممنوعا لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لا يلزم منه
كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان لا يكون في الجسم اجزاء وعليه

لا نهاية لها ولا اليس تمسح بل هو عين مدعى الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على
المساواة والصانع الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقطة
موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلم
حصل المطلوب وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا فلا ينقسم محلها اولو
انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن
انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال
انقسامه وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ نفى عنه
كثير من الحكماء وموضوعه لا تحقق لها في الخارج وان سلم لا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها
وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان والصانع الحجة الثالثة
من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما
كان الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة
غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم
انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة
الحاضرة غير منقسمة هذا خلف واذا كانت ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة وهو جوهر
فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى هذا تقرير تلك الحجة انما في الاجسام ما لا يقبل القسمة
وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها
انقسامها بالوهم فح لا يلزم ان يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها
بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم
ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه بوجه اخر فعليك
لكن

خط يقع تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء الخط المركب من اجزاء وتر والخامس اذا فرض خطا مركبا
من ثلثة اجزاء ثم يكون على احد طرفيه جزء اخر ويحرك الخط الى اليمين جانبه ويحرك الجزء الاخر الى
اليسر فاذا كان تحرك الخط بقدر الجزء فلابد وان ينتقل الجزء الفوقاني ايضا لانا فرضناه كذلك فان
انتقل الى ما فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان الجزء الثاني من الخط انتقل الى جزء الاول منه
الذي كان هو مبدأ الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني عنه في المبداء وقد فرض انتقاله عنه
هف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فاخر الفوقاني قطع جزئين حين ما قطع ما تحته
اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون في زمان قطع الجزء الفوقاني جزءا نصف زمان قطع
ما تحته جزءا وحركته بمقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته بمقدار الجزء فيقسم زمان حركة الجزء وحركته
وهما مطابقتان للمسافة فيقسم مسافة ايضا وهو ح وجه بطلانه ما لا ان الجزء الفوقاني اذا
انتقل الى ما فوق الجزء الثاني وجب ان لا يستقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول واما يلزم
ذلك انا لو لم يكن ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع وايضا فان الى ما يلزم
من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء وايضا فيه من الفساد وما مر في الوجه الثاني انسا
دس الجزء متكثر على تقدير وجوده لان كل موجود متناه وهيئاته متشكل فان كان الجزء المتشكل كرة
الا يحيط به حد واحد فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخر وقع فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم
بعضها الى بعض كان شأنها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل هذه الاجزاء المنضمة بعضها
الى بعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء مثله هذه ملاقيا بها فلا بد وان ينتهي الى فرج شانها ماذكر
فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة ان ما يتداخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان
الجزء المتشكل غير كري اي يحيط به حد وفوق واحد كانت فيه زوايا فكل منها اقل منه فيقسم الجزء
ايضا السابع لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا دارت الرحى فما قطع الطوق العظيم

بان اللازم من الدليل الاول والثالث وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لامتناع الحركة
ليست الا الماضي او المستقبل واما الحال فغير موجودة لانها طرف نهاية الماضي وبداية المستقبل و
كلاهما معدومان وح لا يلزم ما ذكره بتقدير لا نا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا
وهو باطل لا عرفت في اثبات الحركة احتج الحكماء على نفي الجوهر الخ احتج الحكماء على نفي الجوهر
الفرد بوجوه تسعة الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فجميعه غير يساره
والوجه الملاقي منه غير الوجه المظلم اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب التقسيم لا
يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل بتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين
المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد
وكانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو
مح الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا
وتحت الطرف الاخر جزءا اخر ملتزما وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه على التساوي تحاذيا لا محالة وتلك
المحاذاة انما يكون على ملتقى جزئين كمنتصف الخ والثالث في هذا المثال فيلزم انقسام كل
واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط جزءين وهو باطل
لا يقال الحركة الخ لان القابل للحركة هو الجسم لا المتحيز مطلقا الثالث كلما قطع المتحرك السريع
بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يتساوى السريع والبطيء في جزء
ويتحقق في جزء اخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطؤ ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطيء
اقل من جزء يلزم الانقسام وهو المدعى وفيه ما عرفت الرابع الجسم الذي اجزاءه وتر
كان طوله مثلثة في بعض الاوقات كان متصل ذلك الجسم من الطول طول نصف ذلك الجسم فيكون
لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اقليدس على ان كل

العظيم منه جزا من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل منه جزا فيلزم
الجزء وبه او يقطع جزا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم
في الاجزا وهو مح او يقطع الطوق الصغير تارة جزا ويسكن اخرى فيتفكك اجزا الرحى
وهو مح ايضا وكذا الكلام في الفرجار وفي الشعر الذي قالوا اي
الحكماء بعد نفي الجزء فالجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه
يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انقسم الى ما يقبل يلزم الجزء وقد بطل استحالته
فبطل مذهب الشهرستاني ايضا والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال
لان الاتصال يعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول فالقابل
شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى القابل الهيولى ومادة والاتصال الحال
فيه صورة وفيه نظر اذ القابل انما يجتمع مع المقبول اذا لم يكن القابل امرا عدميا و
الانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم ثم اعلم ان دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي
مطلقا في الاجزا كما مر سابقا ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء
بالحجاب الشاملة وبما كانوا سابقا فلا تناقض بين الفريقين بالحقيقة اذ من الجائز ان
لا تنقسم تلك الاجزا فعلا وتنقسم وهما كيف وهو المذهب الذي ذهب اليه ذيمقراطيس و
لقائل ان يقول ان الحجج الثلاثة من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على امتناع الانقسا
مات الفعلية فقد يدل على امتناع الانقسام بوجه ما من الوجوه لانهم استدلوا فيها
بالنقطة والنقطة يمتنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا كما يقال التناقض واقع بين الفريقين
وان القسمة الوهمية في الاجزا متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان الاجزا المفترضة
فيه متماثلة في طبيعتها النوعية والاشيا المتماثلة انما يتحقق حيث كانت شيا غير

مختلف

72

مختلفة فيصح على كل اثنين من تلك الاجزا ما يصح على الجزئين الاخريين من
الانقسام وعدمه فيصح على الجزئين المتباينين وهما الجزوان المتباينان من
الاجزا الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح على الجزئين المتصلين وهما الجزآن الوهميان
في جزء واحد من الاتصال الرافع للاثنينية وبالعكس اي ما يصح على المتصلين من
الانفكاك الرافع للاتحاد الفعلي الاتصالي ما يصح على المتباينين فعلم بان القسمة
الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان بين الفريقين
تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي وبين جواز الانقسام
الفعلي لانا نقول لا نم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزا مختلفة بالماهية فلا يلزم
ما ذكرتم نعم بنا بكلامهم على اتحاد تلك الاجزا في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
تلك الاجزا متشخصة بتشخصات جائية عنها الانفكاك ويكون تلك الاجزا قابلة لا
تصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض فلا تثبت الهيولى وجه بطلانه ان
تلك الاجزا لا يكون قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عائق خارجي
وذلك يكفينا كما في الفلك قال المحشي وان سلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى
فكيف اثبات الهيولى
فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو محل الجسم والانفصال هو تفرقه وهما عرضان
متعاقبان على الجسم والقابل لهما هو الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم فرع اي
هذا الكلام الذي نقرره فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة
فروع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين
الوجه الاول ان الصورة على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه وكل متناه ذو شكل ضرورة
فالصورة ح لا تنفك عن التناهي والتشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة

الجسمية العارضة ولا شيء من لوازمها والا لساوى جزء الصورة كلها في التشاكل و
بالتشكل لاشتراكهما في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب الفاعلين الفاعل
اي المجرد المفارق اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت الصورة بالانفعال من
قبول الفصل والوصل وقد عرفنا بطلانه فالموجب هو الفاعل اي الهيولى مع ما فيه من
الصفات من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا
تتجرد من الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بناء على نفي الجزء
وكل ما قبل القسمة الوهمية الانفكاكية لما عرفت من ان القسمة الوهمية متداعية الى القسمة
الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما مر تقريره فلهذه المقدمات فالصورة لها مادة
ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تتعرى عن الصورة و
الدليل عليه من وجهين الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة وتكون ذات و
ضع اي يكون قابلة للاشارة الحسية بانها هاهنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات
كان جسما اذ لا نعني بالجسم سوى وضع منقسم في جميع الجهات وان لم ينقسم في جميع
الجهات فاما ان لا ينقسم اصلا وهو النقطة او ينقسم ولكن لا في جميع الجهات وح
ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى ليس بجسم
طبيعي لكونها جزءا منه ولا جسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا
وليس ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم بان الهيولى لا تتجرد من الصورة و
كانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت
نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية فاذا لحقها الصورة بغير ذات وضع مخصوص
من الكل يبقى ان يكون جسما غير ذات وضع مع امكان حصول وضع بعينه

قبول القسمة

القسمة

073

الجائز بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تتجرد من الصورة وكانت غير ذات وضع
فالهيولى لا تتجرد من الصورة مطلقا وفيه نظر لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل
الا على ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان هيولى لم تقترن
بالصورة اصلا لكونها مخالفة لساير الهيوليات بالنوع فالبرهان لا يتناولها الو
جه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل ضرورة وتكون
مستعدة لقبول الصورة وهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها فتكون
الهيولى متصفة بالقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما مر ان
الواحد لا يكون مبدأ الشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي تلك القوة اي قوة قبول
الصورة وما يقتضي تلك القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى وينتقل الكلام
اليها ويتسلسل وانه محال واذا لم تتجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فلكل
منهما الى الاخر افتقار وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث وتقريره ان الهيولى
تفتقر الى الصورة في بقائها وتحققها لان بقاء الهيولى وتحققها بدون الصورة يقتضي
تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى المادة في تعينها و
تشكلها لما عرفت ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة ع الفرع الرابع ان الهيولى
كما لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي
الجوهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدأ الآثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو
الهيولى عن تلك الصورة لما اختلفت الاجسام في البداهة والامكان عكسه والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول التشكل و
التفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان تلك الامور المختلفة لا يمكن ان تستند

الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها قابلة مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان
يكون مبدا الاثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة فلا يكون فاعلة ولا الى المفارق
لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد من جواهر مختلفة لتمكن ان تكون مبدا لهذه
الاثار المختلفة وهى الصورة النوعية واعلم اه اعلم انا ساء هذه الكلمات
فى اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الاخرى على نفى الفاعل المختار والحق
ثبوته لما سيلقى عليك ونح يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة
وان تختلف الاجسام فى الاعراض من غير الصورة النوعية فلا يلزم ما ذكرتم ونح نفى الفاعل
المختار ايضا لا يتم اذ للمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير اقتران بالهيولى
بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل وحله قوله لو كان
كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال وهو مح قلنا لم قلتم انه مح وهذا هو الاعتراض على
الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان الفاعل
للتشكل هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وللمعترض ايضا ان
يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لا نم
ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه وهذا
الاعتراض على الوجه الثانى من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض ايضا ان
يجوز اقتضاء المادة الجسمية من الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك لا مطلقا بل بشرط اقتران
الصورة بها وتوجيهه ان يقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت بعد ذات وضع
ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم
ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى مع شرط

الاقتران

اقتران الصورة فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الو
جهين الدالين على الفرع الثانى وللمعترض ايضا ان يجوز كون الواحد مبدا الكثير وتو
جيهه ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدا التعلق والفعل على تقدير ان تجرد عن
الصورة ويكون موجودة بالفعل قابلة للصورة وما ذكرتم لبيانه وهو كون الشئ الوا
حد لا يجوز ان يكون مبدا الكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه فى بحث العلل والمعلولات
مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبدا لها ويلزم كون الواحد
مبدا الكثير بل هو من الاعتبارات العقلية التى لا تحقق لها فى الخارج ووجودها
بالفعل ايضا ليس معنى زائدا حتى يكون الهيولى مبدا له ويلزم ما ذكرتم بل
هو اما فعل الفاعل المختار او فايض عن العقل على اختلاف الرايين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا
الاعتراض على الوجه الثانى من الوجهين الدالين على الفرع الثانى وايضا للمعترض ان اختلاف
الاجسام بما لا يوجب الاختلاف فى الصورة النوعية بان يقول اختلاف الاجسام فى الا
عراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون
تلك الصورة ايضا مستندة الى صورة اخرى ويلزم التسلسل ع المعترض بزعم اى يجوز ان
ما يجعلونه الموجب للاختلاف فى الصور النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة والمواد الفلكية هو سبب الاختلاف فى الاجسام فى الاعراض والهيئات
وتوجيهه ايضا هو ان الحكماء قالوا ان الموجب للاختلاف فى الصور النوعية هو الاستعدا
دات السابقة فى العنصريات واختلاف الهيولات بالماهية فى الفلكيات فيقول
المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا سببا لاختلاف الاجسام فى الاعراض والهيئات
وهذا الاعتراض على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء من هذه الاعتراضات

اجوبة عويصة تستدعي بسطا في الكلام تركناها للتشوش المذكور   الثالث اع
البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسايط ان لم يكن مركبة من اجسام
مختلفة الطبايع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة و
البسايط يكون كروية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مضلعة لزم ان يقتضي طبيعة
البسايط هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسيط طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا يقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ويقسم البسيط الى الفلكيات وعناصر لانها اما ان
يكون متحركة بالارادة اولا فان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر
والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي
الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد تسعة الاول منها الفلك الاعظم والعرش
المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام والدال على وجوده وهو الاول
ان الاجسام متناهية كما ستذكره في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو
نهاية الاجسام ليس فوقه جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذي ستذكره وان سلم
فلا يلزم منه ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كري   الثاني اع
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض في تقرير هذا
الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد الجسم ثلثة ولكل طرفان كانت الجهات
ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين ما هو قائم
بالفوق والتحت والفوق ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الا
متداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي

اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العمقي
وتسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه نحو المغرب يتبدل
الجميع بخلاف الاولين فان القايم لو صار منتكسا لا يتغير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فان الفوق
والتحت بحالهما فكان جهة الفوق والتحت متعينة لذاتها فلا بد من محدد لهما
يحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب و
نقول ان الجهة هي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه فيكون
موجودة غير مجردة لان العقول والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم
ينقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الا
قرب المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف لا ما بعده فما فرضناه نصف الجهة
يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عن الجهة فكذلك
ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك النصف لا ما بعده وان كانت حركته الى الجهة فالجهة ما
بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة وقد فرضنا الجهة مجموعه
هذا خلف وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لان هيهنا قد يكون قسما اخر وهو الحركة
في الجهة ولما ثبت ان الجهة موجودة غير مجردة فهي جسمانية ولا بد لها من معين ومحدد
والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض
يحدد القرب بكل واحد منها دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد يحصل واما لا

عاية البعد عن كل منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب ان يحدد الجهتين الحقيقيتين
وانا احاط بعض تلك الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحدد واذا
الجسم المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط
اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال عليه فان كل مركب كذا فانه
يصح عليه الانحلال اي انتقال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال انما يتاتى بالحركة
المستقيمة جزوية والحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان
متوجها الى جهة وح يكون الجهة محددة قبله لانه فلا يكون محددا للجهة وقد فرضناه كذلك هف
وان كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نم انه لا يحيط بعض تلك الاجسام بالبعض
ايتحدد بهما الجهة لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية البعد عن الاخر فيتحدد غاية
البعد ايضا وايضا لا نم انه لو احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي ان لو كان
كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله
فالمحاط حشو فيه بطلوه لا يخفى على من له ادنى فطانة   الثالث الخ   في وجود الثالث
من الوجوه الزائدة على وجود الفلك الاعظم فلو ان الارصاد والمنتهية شاهدين على ان الكواكب
والافلاك بأسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة الى المغرب بحيث يتم دورها في يوم
بليلة بالتقريب ويعلم انها متحركة بحركات اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية في الجهة
ومتفاوتة في السرعة والبطؤ والمناطق واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك و
الكواكب ويحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط
بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكره
واما الثمان الخ   واما الثمان الباقية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات

الكواكب

الكواكب فان حركة الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد
من تلك السبعة مخالفة لحركة الاخر موجب اثبات ثمانية متحركات لامتناع اسناد الحركتين
المختلفتين الى جسم بسيط ثم لامتناع حركة الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك فتتحرك الكواكب
فيها كحركة السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على
الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة جزوية وفيه بحث ان نقول لا نم امتناع
الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة ولو ثبتت فانما ثبتت في المحدد فقط دون
جميع الافلاك وان سلم استحالة المستقيمة على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق متحرك بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر
الكواكب وتلك النطاق يتحرك بنفسه فيتحرك بحركته الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه
بل تابعا للكواكب على تلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان
اثبات تلك يخالف الاصول والغرض بلمه وبعض المتكلم فاسد   وجماعة الخ
هذا الثاني من البحثان في بيان جماعة على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها
شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية
ما ورائها لان كل ملون كذلك والتالي باطل لانا نرى شيئا من الكواكب فكذا المقدم
وفيه نظر اذ الماء والزجاج والبلور ملونة مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما ورائها وان سلم فلا يمتنع في الفلك الثامن والتاسع لانا ما وراء الفلك التاسع ليس
شيئا مرئيا يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه
كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ
لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة لان الطبيعة لا تقتضي شيئا

وامكن لها عايق عن ذلك حصل ذلك الشي على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لسولى الحر او
البرد على احد العناصر بسبب مجاورته العناصر الافلاك اذ العناصر عند الافلاك كنقطة
من بحر والتالي باطل لما تقدم وجه بطلانه اذ لا يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضها
باردا فما يعترى التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت خفيفة
او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز واليه فكان طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز
الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت التي تمتنع على الافلاك وانما قال وكان في طباعها لتدل
في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن ... مبدا الحركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة ولا
لايتصور ذلك للفلكيات واما الطباع فهي تعم الاجسام كلها او الطباع يقال للمبدا
الصفة الذاتية الاولية والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل الفرس
وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر قبول التشكل الغريب وعسر الا
لتصاق الذي هي عبارة عن اليبوسة لا تتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على
الافلاك غير جائزة كما عرفت والافلاك الكلية عبارة باسرها غير قابلة للحركة وهي الزيادة في الجسم
والنقصان لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلا وهو ممتنع
ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في عدم القابلية حتى يستحيل على مقعره ما استحال على محدبه
وهو الزيادة وهو الخلا واذا لم يصر مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في
محدب الفلك الحاوي وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة
او وقوع الخلا ان كانا وكلاهما محال واذا امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك الحاوي الا
المقعر كالمحدب في عدم الحقيقة واذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على المحدب السابع وعلى
ما ذكرنا الى اخر الافلاك في هذا التغير التغريب احتمال خطأ غلط لان امتناع ازدياد

محدب

محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط الازدياد والمحدب ولا يلزم
من ذلك اشتراك المقعر له في هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير مفقود فيه وتعا
بل ان يدفع هذا الاحتمال ويقول التغير على المقعر امتناع والا لزم التداخل او الخلا
بعين ما ذكرنا ما يدفع الاحتمال التالي الفرع الثالث على وجود الافلاك وهو
ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك مما يلزم في الحقيقة
فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزء الاخر لوجوب استواء
المتماثلات في جميع الاحكام ولا يتاتى ذلك الحوار الا بالحركة المستديرة على الافلاك و
كلما صحت الحركة المستديرة عليه وامكن فله ما يع ذاتي ... فيه مبدا ميل مستدير
يرفا لا فلاك فيها مبدا ميل مستدير وكل ما فيه مبدا ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير
فكل فلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة للفلك
على وضع معين وفي حيز معين وهو جزء جز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع اخر
وحيز اخر فيه لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الاخر من الوضع والحيز
وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب وهذان الوجهان الدالان على وجود الفرع الثالث
مقصوران بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر
غير متحركة بالاستدارة ولهذا ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لما
نع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات
ممتنعة امكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تعريف الوجه
اليه واما الحصر المانع في هذين لان الحركات البسيطة بلغه حركة من المركب

فيصح الحركة المستديرة على الافلاك

وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان و واحد مستدير ۔ واما
الكواكب اه ۔ اما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك لا بحادد الفلك
في احياز معينة بذواتها الا القمر فانه جرم كثيف يستفيد الضوء من الشمس لصقالته
كالمرآة المجلوة اذا حاذت بها الشمس ويشهد بهذا الاكتساب تفاوت نور القمر بحسب قربه
من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
بالذات ويظلم الآخر ويتحرك بنفسها على مركز ما حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون
عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك يتحرك هذه الكرة
بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا جانب المضيء اولا فاولا حتى يتم الفلك نصف دورة و
هي ايضا تتم نصف دورة فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان كذلك
تفاوت نور القمر بحسب بعده من الشمس وقربه عنها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور
الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر لكونه عند الاستقبال
متوجها الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك فتخلل الارض بينه وبين الشمس لا يوجب
خسوفه والتالي باطل لوجود الخسوف عند الاستقبال بالشرط المذكور فالمقدم مثله
واما العناصر اه ۔ واما العناصر فخفيف مطلق بنحو نفس المحيط وهو النار
وهي حارة يابسة اي لو خليت وطبعها لظهر عنها حر محسوس ويبس والنار مماسة بمحدبها
لمقعر فلك القمر المسمى بالمماس وخفيف مضاف لا تقصد نفس المحيط بل يكون اميل الى
المحيط من اكثر بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب ما يطلبه النار لكن ميله
الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكانه خفيف بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب
على ما سيأتي والهواء مماس بمحدبه لمقعر النار وثقيل مطلق بنحو نفس المركز

متصحف ح

وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خليت وطبعها لظهر عنها برد محسوس ويبس وهو في
الوسط بحيث ينطبق مركز حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا لنفس
المركز بل يكون اميل الى المركز من اكثر بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه
الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما و
طبعه بارد رطب على قياس ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان
الماء بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد
بسبب الاتصالات الفلكية لاجرم سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف الموا
ضع المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون تلك المواضع المنكشفة
عن الماء منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ۔ وانها اه ۔ وانما قال العناصر
باسرها كاسرة وفاسدة اي قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى
عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى الواحدة لانقلاب كل من العناصر الى الثلثة
الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو ما ينقلب واحد الى المتجاورين
ويكون الجزء الآخر اما الماء فانه ينعقد ويكون منه الارض لان مياه بعض العيون
تنعقد حجرا وذلك مشاهد والارض تصير ماء لان الحجر يجعله اصحاب الحيل في
الاكسير ماء سيالا والهواء يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج او
الجمد يصير ماء لانا نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات ليست
من ذلك الهواء لانها ان تكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع من الهواء المتصل
بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت ممكنة
من خرق الهواء ونزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد الاناء برد ذلك الهواء

الاوضاع ح

فتشققت تلك القطرات وتبددت واجتمعت على اطراف الاناء او يترشح مما في داخل الكوز و
الاول باطل لان تلك القطرات قلما تجتمع مع اخرى على واحد فلو كان كذلك لما
حصلت من بعد اخرى بنزول تلك القطرات عن الهواء كلما واما الثاني فباطل والا لوجب ان
لا يوجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك اذ توجد فوق ذلك الموضع
واذا بطل القسمان تعين ان تلك القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء
والماء يصير هواء وكذلك النار لان الماء المغلي بسبب التسخين يصير هواء والشعلة المرتفعة
يصير هواء لانها تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاكلة
والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرف التي تدخل منها الهواء
الجديد كما يشاهد من تزاول ذلك واذا عرفت ان الارض يصير ماء وبالعكس و
الماء يصير هواء وبالعكس عرفت ان كلا منها يصير الى الثلثة الباقية اما بغير واسطة
او بها فاذن الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب قال واما المركبات اي
اقول واما المركبات فتتكون من امتزاج هذه العناصر الاربعة بسبب امزجة مختلفة
وتلك الامزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة لخلق مختلفة الى صور نوعية كذلك
فيفيض منها آثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما المعادن ان كانت لحفظ العناصر
المتزاجية الى الاعتدال فقط والنبات ان كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية
والتوليد المثل فقط والحيوان ان كانت مصدر الحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا
والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط
وهي العناصر بان تتصغر اجزاء البسائط ويختلط بعضها ببعض تحت تكسر سورة
كل واحد من تلك البسائط سورة الاخرى فيحدث كيفية متوسطة في الجميع وهي
الامتشابهة

المزاج وتحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما مبسوطا لا يليق بهذا الموضع
قال الرابع اي الفصل الرابع اقول البحث في حدوث الاجسام فهول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
قال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري
مجريها مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل
وضع فهو مسبوق بوضع اخر الى لا نهاية له والعناصر قديمة بموادها وما الى كليهما
لا بتعدد شخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما
عرفت من ان كل حادث مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها الجسمية
قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا ينفك عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها
لان كل اتصال ينتفي بطريان الانفصال ويحدث اتصالا اخر والصورة النوعية
غير قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة كما لا ينفك عن الصورة الجسمية لكنها لا
ينفك النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت وليست قديمة بشخصها لما
عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر اخر وانما قال في الصورة
الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها
مقولة على امور متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة
جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة قال ومن
كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة
بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات
النوعية المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كانت اصل تلك الذوات جوهرة فنظر
الباري تعالى الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة وصارت ماء فحصل

الارض منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل
كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف لتلطيف والاخران بالتكثيف
وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان
الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة لتا
ختلطها ومتحركة غير نابعة في بعض الاحيان لكونها ابعا والعالم متشابهة خالية عما
يشغلها فيما اجتمع من تلك الاجزا اجزاء متماثلة التامت واتصلت بحيث ما
باخرى للمماسة وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت
النفس الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى وصار تعلقها
بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان يفيض منها صور الهيولى وقيل كان
ذلك الاصل وحدات فصارت ذات اوضاع بسبب من الاسباب وتكونت منها
نقاط ثم تلاقت النقاط وصارت اجساما بان حصل من النقاط خطوط ومن
الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتوجه جالينوس في كل من الاقوال
المنقولة من هذه الطوايف لنا وجوه اخ لنا على ان الاجسام حادثة
بذواتها وصفاتها وجوه الوجه الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت
ساكنة اذ لو لم يكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة لكونها
عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج يقتضي المسبوقية بالغير
المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم ان الجسم لو وجد ازلا
لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان
كان لا بد لذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع

انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم
ابدا وان كان سكون الجسم لامر خارجي اي لا يكون علته ذات الجسم فذلك الغير لا بد
ان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لكن فاعلا فعله وعلة السكون قديما لما عرفت
ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة السكون
واجبا لذاته او منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت
التقرير مرارا ومع يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب او المنتهي اليه
لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته
وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهي اليه فعلم ان الاجسام لو حصلت في الازل لم يتحرك
ابدا واللازم باطل لان الاجسام تنحصر في العنصريات والفلكيات وجواز الحركة
عليهما مشاهد فالملزوم مثله ح قيل لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لا
متنع وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير ممكنا في وقت الحدوث وهو باطل لاستحالة
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال شريك الاله كان
ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل ضرورة قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع
لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي
كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قبل الحدوث لامكان
له كامر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان
الى اخر والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد
واذا لم يكن المحدد متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم يكن في الا
زل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود محدد ليس له مكان

وان سلم وجب ح فلا نسلم ان المجرد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه
ح يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي ذلك الوضع والمماسة المعينين له
فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الوا
والحاصل ان ما ذكرتم تفسير للحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا على تقدير كونه سا
كنا او متحركا تفسير للحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم من عدم كون المجرد سا
كنا او متحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون
الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا اول لها على معنى
ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ح يكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات
وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من
ثم احتج على ما سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج فيقتضي المسبوقية بالغير فلهذا لا يجوز ان يكون
السكون الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك
الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تتحرك ابدا قلنا
فيلزم حدوث ذلك الحادث وجود السكون ح للمنافاة بين نقيض الشرط و
وجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود السكون فيتوقف
حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه ولو كان
عدم السكون متوقفا على وجود الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل حدوثه
يتوقف على ايجاد موجود معين ثم ان تلك القدرة ينقطع بوجود ذلك المعين
واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا امتنع زواله

وذلك

ذلك السكون بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود المعين
بل المنقطع هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر الوجو
دي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولقائل ان يقول انا ادعيتم ان الامر الاز
لي سواء كان وجوديا او عدميا لا يزول وانه منقوض بتعلق القدرة كما عرفتم
به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا يتم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان
السكون امرا وجوديا وهو ممنوع التاسع الوجه التاسع من الوجوه الدالة
على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام
مركبة ومتفرقة اتفاقا وكل مركب ومتفرق يفتقر الى اجزائه وآحاده التي
هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله سبب فالاجسام لها سبب و
ذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير
وسط لدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول الموجب
بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وانه ممتنع واذا لم يكن سبب الاجسام
موجبا يكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت مرارا من ان
القصد لا يستند الى الحاصل فيكون الاجسام محدثة وهو المط لا يقال لم لا يجوز ان
يوجد السبب الموجب جسما متحركا على الدوام كالافلاك ويكون حركته شرطا
لوجود هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحادث بدوامه لان
الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك
الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان يتوقف على وجود حركة ووجود تلك
الحركة لكونه حادثا على اخرى وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية

كانت ح

لما امتنع بعد وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة كما لكل واحتياج الى الحركة التي
شانها كذلك يحال محذوق وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة ووجود
ما كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستحق لوجود هذا الحادث لا كمرا — بعد ح
الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب
الموجب مع تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو مح   الثالث الخ — قال
الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بدوا انها وهو ان الاجسام لا تخلو عن
الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاولى اى الصغرى لتوارد الحركات والسكنات — ذكر [illegible] لا تخلو عن الحوادث ح
والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثانية اى الكبرى مبرهن في الفصل الثامن من
الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث لذاته تعالى
احتج المخالف الخ   احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الوجه — قال
الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك
كان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت اخر تخصيصا بلا مخصص
انه مح الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو
مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة
بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة
لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة
والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول ماهية الجسم على غيرهما
الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده
قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان

فيكون

82

فيكون قبل الزمان زمان هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت
الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء غير معقول
واذا كانت الحركة قديمة فالحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم ايضا قديما ضرورة وهو المط
واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة
الله تعالى بذلك الوقت فان قلت يعود الكلام الى المخصص لتعلق ارادته تعالى
بذلك الوقت فلو تعلق ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا
مرجح قلت يجوز ان يكون له تعالى ارادة اخرى متعاقبة غير متناهية من جملتها
ارادة تتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدث الاجسام ولا يلزم
التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدمات كل واحدة من الحجتين غير
مسلمة ولا مبرهنة فلا يقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل
حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع خلوها عن
الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق
الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مر الاشارة الى فساد جميع هذه المقدمات
واعلم الخ   اعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت
صحة الفناء والا فلا وفيه نظر اذ لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس
الناطقة حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وانما
اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام الاولية لا يصح عليها الفناء والعدم
اذ لو عدمت هذه الاجسام بعد وجودها لكونه حادثا بسبب فاما ان يحصل عدمها بالا
عدام فاعل مختار او لطريان ضد او بزوال شرط والكل مح وقد سبق الكلام فيه

تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثالث من الكتاب
الاول في بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة   الخامس الخ   البحث
الخامس في تناهي الاجسام المدعى الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت
تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهنود فان علماهم ذهبوا الى عدم تناهيها لنا انا
لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي
فاذا امل الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في
الخط الغير المتناهي تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بلا
اول المسامتة ممتنع وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي اول
نقطة المسامتة اذ لو كان فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع
النقطة الفوقانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل يسير عن الموازاة اقل من
الميل الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير
ضرورة وهو خلاف ما فرضنا اول المسامتة مع التحتانية هذا خلف واذا لزم انقطاع الخط
بتلك النقطة يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هذا خلف وانما قال في الدعوى الابعاد
الموجودة اي بعد الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه
انما الخلاف في البعد الموجود جار في هذا الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة و
المستند بيانه ان بطلان التالي والقائل الخ انما يلزم من الجميع ولا يلزم المنتقى لا البعد
الغير المتناهي واجيب عنه ان الهندي علم مطلوبهم بانا لو كان كل جسم فما وراءه في الخارج من الجهات
ومنقسم مثلا متميز به بعض جوانبه من البعض مشارا اليه حسا لان العقل يحكم
بان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا او مشارا اليه يكون

موجودا

موجودة وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في الكتاب من انه لا موجود ليس بجسم ولا جسماني فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد له من مادة وقد علمت ان ما وراء كل جسم جسم الى لا نهاية والطف ومنع احتجاج الهنود بان التمييز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض ليس يلتفت الى صحته والله اعلم
الفصل الثاني في المفارقات الخ   الفصل الثاني في المفارقات وفي هذا
الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون
موثرة في الاجسام او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون موثرة في الاجسام ولا مدبرة
اياها والاول اي الجواهر الغائبة الموثرة في وجود الاجسام هم العقول العشرة عند
الحكماء والملاء الاعلى بلسان اهل الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة اي المدبرة للاجسام ينقسم
الى علوية وهي التي تدبر الاجرام السماوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة
السماوية في عرف الشرع والى سفلية وهي تدبر عالم العناصر والمدبر لعالم العناصر
اما ان يكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليه
اشار صاحب الوحي محمد صلعم وقال جاءني ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا
يكون موثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها ينقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيين
بلسان الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم
الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة كما مر في موارد

نعلم منها المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع مختلفين باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة والذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين والذين يفعلون تارة الخير واخرى الشر فهم الجن ولذلك

الكتاب قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة قال المصنف هذا الذي ذكره من التقسيمات والتعريفات مما استنبطته من
فوائد الانبياء والتقطته من فوائد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات من طريق
الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو التاسع
البحث الثاني في العقول قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات
التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي صلعم اول ما خلق الله العقل واقوى
ما استدل الحكماء على اول المبدعات العقل وجهان الاول ان الافلاك موجودة اما بحدوثها اولا
مكانها فالموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى
والصورة والله تعالى واحد حقيقي قالوا الواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد
لما عرفت فالافلاك غير صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما
اخر غير الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك يتقدم وجوده على الافلاك
لتقدم وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي يكون
في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على ما مع الشيء
فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو ممنوع وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم
كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما
يؤثر في ما له للتاثير يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى
اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر
فيها لزم ان يكون للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر في الهيولى ولا في الصورة
فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني

84

النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك
ضرورة واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك البارئ تعالى ولا الجسم والجزء ولا النفس
فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الاجسام والآلات وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم بان
الواحد لا يصدر عنه المركب وهو محل الكلام فيه ولا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم
ان الجسم لا يؤثر الا في قابل له وضع بالنسبة اليه لا بد لهذه المقدمات من الدليل
الوجه الثاني على ان اول المبدعات هو العقل هو ان الصادر من الله التاسع
تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من
المركبات فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات
ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو ممنوع والصادر من الله تعالى ليس
جسما لان الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق في الدليل الاول
على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو جسما اخر غير الافلاك والصادر اولا ليس هو الهيولى
والصورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة لتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احد
منهما متقدما على الاخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلا
يكون فاعلة لها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول وان تعين الصورة مستفاد
من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر الاول هو الصورة وليس
الصادر الاول شيئا يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب
وجه النظر المذكور في الوجه الاول فلا نحتاج الى الاعادة وفيه نظر اخر وهو انا لا نسلم
ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه الثاني على ان الهيولى ليس هو الصادر الاول
ولهذا العقل ثلث جهات وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر الى المبدا الاول

والامكان من ذاته فيكون [illegible] بذلك الوجوب العقل الثالث وجوهر يسماه
نفس فلكية وبذلك الامكان سيما الجسم فلكية وحصول بصدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل اخر وفلك اخر ونفس ذلك الفلك وهلم جرًّا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه فلك
بل كليات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح
في قوله تعالى تنزل الروح والملائكة صفا الآية المؤثر في العالم العناصر المفيض
للارواح البشرية على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها فهذه العشرة
من العقول بما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما انه ينحصر في
هذه العشرة [illegible] العقول فمما لا سبيل للعقل فيه لجواز ان تكون غير متناهية او محصورة
في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه ان يجرانا يصدر عن العقل الاول
الجهات ست [illegible] ما ذكره والا فلا دليل على انتهائها الى العقل العاشر ولهذا قال بعضهم
ان الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الضعفاء لا سيما وقد بينا ضعف اكثر
مقدماته بما مر في تقرير الوجه الاول والثاني قال المحشي ويشبه ان يكون القلم
هو العقل الاول لقوله صلعم اول ما خلق الله تعالى فقال له اكتب فقال اي القلم ما
اكتب فقال اي الله تعالى القدر ما كان وما كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب
عليه وكذا الحق الخلف الثاني اي المخلوق الثاني لا يستحق له الامر بالكتابة من غير شيء
عليه يكتب عليه ويشبه ان يكون ذكر اللوح هو العرش او متصلا به لقوله كل ما في
مخلوق الا وصورته تحت العرش وح لما كانت الخ هذا اي حجاوره
العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم يكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث
مادي ولا فاسدة لان كل فاسد يكون قبله حادثا لحصوله بعد الفساد ولكل

85

حادث مادي لا مر وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الفرع المذكور
في البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة
الواحدة انما يكون بحسب المواد وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات
يقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا اشار المص بقوله لما سبق من هذه يلزم ان هذه
هذه الامور لا يكون الا بالمادة وكانت عاقلة لذواتها لحصول ذواتها عندها او
كون العقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل وكانت عاقلة لجميع
الكليات لامكان مقارنة صورها اياها ووجوب حصول ما هو ممكن لها وكون الا
دراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكر في

البحث الرابع من هذا الفصل الثالث الخ البحث الثالث النفوس الفلكية

احتج الحكماء على ذلك بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية
طلب لحالة ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الفلك الافلاك طبيعية
لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك اليها الفلك
بالحركة المستديرة فحركته اليها بحركته عنها لكن كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع محال فحركات الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان القسر
انما يكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية انما يكون على خلاف الحركة الطبيعية والحال
لكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية فيستحيل ان يتحرك قسرا الثاني ان الحركة القسرية انما تكون
هنالك على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا
وجب ان تتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطوء وليس كذلك وفيه
نظر لجواز ان يكون هناك قوى اخر مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطوء

ارتفع الامور الاربعة العدم ومقدم الوجود وعدم تعدد انحاص النوع وحصول الكمالات بالفعل

اذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت
ذلك فللفلكيات محركات لامتناع صدور الحركة بغير محرك وتلك المحركات يكون مدركة
للمعرفة من الحركة الارادية تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة فهي اما جسمانية واما
عاقلة والاول وهو كون المحركات جسمانية باطل لان التحليل الصرف من القوى الجسمانية
فلا تتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد لما ستعرف من ان القوى الجسمانية لا
تقوى على حركات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكر فثبت
ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليس تلك الجواهر العاقلة هي المبادي القريبة
للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة
متصرمة والحركات الجزئية المتصرمة المتجددة منبعثة عن ارادة جزئية لاستحالة
ان يكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية والارادة الجزئية تابعة لادراك
جزئية ضرورة كون المباشر للحركات الجزئية مدركة لها والادراكات
الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث الرابع من هذا الفصل
فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات
الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فائضة
من تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة بالقوى الخيالية الفائضة من نفوسنا
الناطقة على ابداننا وتسمى هذه القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر
نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الا اللمس
والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما
محالان عليها لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال

المقصود منها حفظ الصورة
عن الفساد وصورتها الجسمية
والنوعية لا يقبل ذلك لامتناع
الخرق والالتئام والكون والفساد عليها ح

غير الملائمة فيلتذ ويتألم من محبوبه فيغضب وانت خبير بان الفلكيات
لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر قال البحث الرابع اقول البحث الرابع
في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا
هو مذهب الحكماء ومذهب حجة الاسلام من الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه من
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول هو ان العلم بالله تعالى
وبسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا اي ان كان منقسما فجزء هذا العلم ان
كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وهو محال وان
لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء كان محال
لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم
المجموع امرا زائدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزائد ويتسلسل فثبت
ان العلم بالله تعالى غير منقسم فمحله ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم
انقسام العلم بالله تعالى لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف
واذا ثبت ان محل العلم بالله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء على نفي الجوهر
الفرد ثبت ان محل العلوم اعني العلم بالله تعالى والعلم بسائر البسائط ليس
بجسم ولا جسماني فيصير كبرى لقولنا النفس محل العلوم فيلزم ان النفس
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة و
توجيهه ان يقال سلمنا ان العلم بالله غير منقسم لكن لا نسلم ان محله غير منقسم
لكن لم لا ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا م ذلك لانه منقوض
بالوحدة فانها قائمة بكل موجود حتى الكثير وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم

تقرير الدليل النفس محل العلوم
وكل محل العلوم ليس
بجسم ولا جسماني ينتج ان
النفس ليس بجسم ولا
جسماني ح

في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية وتقريره ان يقال لانم انه لا يحل الا العلم بالشيء غير منقسم قوله لانه لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو ممتنع قلنا لانم استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجزء الواحد كما ان الواحد ينقسم الى جسمين يساويانه في الماهية وانت اذا تاملت الفقرة من الثلثة وجدت الترتيب الطبيعي ان يقدم الثالث على الاولين كما قررناه في الايضاح قال الثاني اي اقول الوجه الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد تدرك السواد والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل ايضا جسما لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد اما اذا كان جسما فظاهر واما اذا كان جسمانيا فلذلك لكون الجسماني حالا في الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء وهو ممتنع ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل صورة السواد والبياض العقليتين ولا تضاد وهي انما التضاد بين السواد والبياض فان ~~المدرك~~ الخارجيين فلا يلزم ما ذكرتم وينقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد بينهما قال الثالث اي اقول الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل اي النفس جسما او حالا في عضو من قلب او دماغ مثلا لزم ان يتعقل هو ذلك العضو دائما او لا يعقله دائما لان التعقل انما يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل والصورة الحالة في مادة في ذلك العضو الذي حل فيه العاقل ان كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقله [illegible]

ذكر العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية في تعقله وان لم يكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك المادة متجددة فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من ان تغاير اشخاص نوع واحد انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة بعين ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا في الجسم لزم تعقل ذلك الجسم او لا تعقله دائما واللازم باطل لانا لا نعقل عضوا دائما ولا نغفل عن عضو دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عين [illegible] فلا تماثل [illegible] اي الصورة الخارجية لذلك العضو حتى لا يلزم اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو كان تعقل ذلك الجسم بصورة اخرى واما الصورة التي يتعقل بها العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع اي اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي ليست بقادرة على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في الحشر والجزاء فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة ليست ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر فمسلم ولكن لا نسلم انها من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوة العاقلة

على ادراك

قال

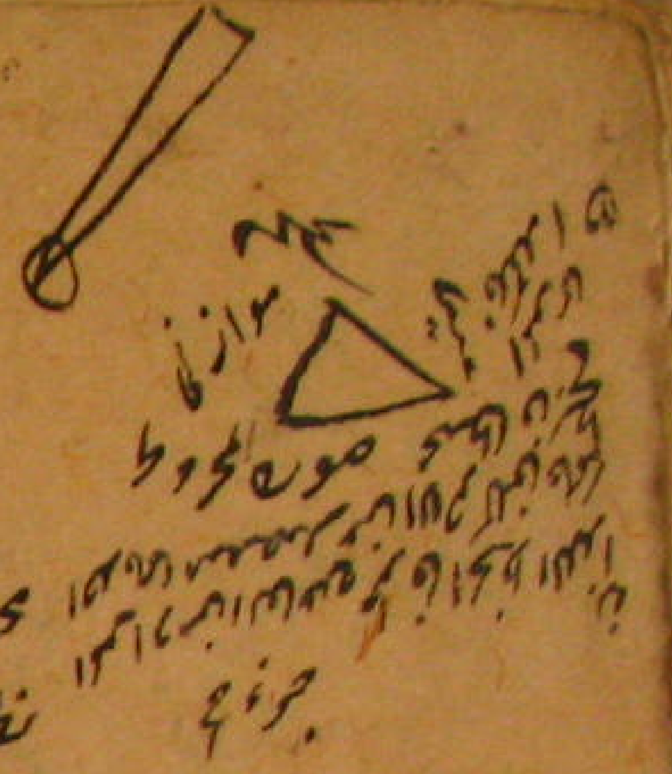
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة لامتناع تعطلها فلو كان القوة العاقلة تقدر على
معقولات غير متناهية قال الخامس اي اقول الوجه الخامس من الوجوه العقلية فلو ان
الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم لكون
محلها مختصة بمقدار وشكل ووضع معينة لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار و
وضع وشكل ككون كل شي حالا في محلها فلا تكون تلك الادراكات صورا مجردة لا قيد انما المشخصات
والكلية لا تكون مقولة على الافراد التي لا تكون لها ذلك المقدار والشكل والو
ضع فلا تكون المشترك فيه مشتركا فيه ملخصه اعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة العقلية كانها
عبارة عن انها قابلة على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية الاشخاص مجردة عن
اللواحق الخارجية وح لا يمنع انها تلك الصورة لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معينة بتبعية
المحل لا تكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص اذا اخذت مجردة وبان تجرد
الصورة هو عراها عن العوارض الخارجية دون العوارض العقلية فيكون الصورة
العقلية مجردة لا يقدح الحصول في كليتها وتجردها ما عرض لها بسبب المحل او لو
كان قادحا لاشترك الالزام بان يقول الادراك الكلي حال في نفسي جزئية فيكون
عرضية قلت ان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل
عرضية الحال قال واما العقل اي اقول هذا ظاهر غني عن الشرح قال واختلف
اي اقول اختلف المنكرون للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها بقوله
انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان
ماء الورد في الورد وقيل ان النفس تكون في الدماغ مبدا للحس والحركة لجميع البدن
وقيل ان النفس قوة في القلب مبدا لقوة جميع ولا قابليها المخصوصة بها وقيل ان
البدن

النفس

النفس على ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحاكمة و
القوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية ويسمى قوة حيوانية والقوة الثالثة
في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني
الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل هي المزاج الحاصل لكل شخص من اشخاص الا
نسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا الآن في بيان تفصيل جميع المذاهب قال الخامس
اي اقول البحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الواحد الواجب
لذاته فهو محدث والنفس ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث ... حدوث النفس
قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار المنسوبة انه قال ان الله خلق الارواح قبل
الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دل على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث
حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم اخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر
الطوار ثم انشأناه خلقا اخر فان هذه الاية تدل على ان الخلق الاخر متاخر في الوجود و
عن البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون متاخرا عن حدوث النفس البدن و
خالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء يعني افلاطون فانه ذهب الى ان النفس قديمة
واما ارسطاطاليس فانه ذهب الى ان النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث
البدن واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت بالماهية
لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان
يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وقد ثبت ان النفوس
متحدة بالنوع والماهية واذا ثبت ذلك لزم ان تكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو
وجدت قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون

بالماهية كما عرفت ومادة النفس البدن فلا تتعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس
لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت بالبدن اما بقيت واحدة كما كانت
قبل التعلق بالبدن لكان نفس كل احد اعني زيدا وعمروا هي بعينها نفس الآخر فيلزم ان
يعلم كل احد ما علمه الآخر وهو ليس كذلك وان انقسمت بعد ما كانت واحدة كانت منقسمة والمجرد
لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل البدن يلزم احد المحالات فوجودها قبل
البدن محال فيه على هذا الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن
وهذا المعنى امر عرضي بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركب النفس من
المشترك في هذا المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا توجب التركيب في الماهية لجواز ان
يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالعقول فانها مع اختلافها في تمام الماهية تشترك
كان في الاختلاف الذي من عوارضهما وان سلم تركب النفوس فلا نسلم ان كل مركب
جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال ان المجردات كالعقول والنفوس عندكم
مشاركة في الجوهرية ومتمايزة بالماهية ويكون مركبة مع انها ليست اجساما وان
سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان فلا
يجوز ان يتعدد قبل تعلقه بالابدان بتعدد الابدان اخر التناسخ فان قلت يلزم التناسخ
والتناسخ باطل قلنا عمدتكم الوثقى في ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس
لانكم تستدلون عليه على هذا الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس فالبدن
اذا استكمل فاض عليه منها واهب الصور نفس لعموم الفيض ووجود الشرط و
هو البدن فلو وجب ان تحدث عند حدوث كل بدن نفس فلا يتصل به نفس
اخرى والا يكون لشخص واحد نفسان اعني ذاتان وهو باطل لان كل احد يجد

ذاته واحدة لا اثنين واذا امتنع انتقال نفس من بدن امتنع التناسخ وهو ان
يتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن آخر لان عند حدوث ذلك البدن الآخر يحدث
نفس اخرى تتصل به فاذا اتصلت به نفس البدن الموجود قبله يلزم ان تتصل
ببدن نفسان والتالي باطل كما عرفت فعلم ان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس
فاثبات حدوث النفس به دور قال البحث السادس اقول البحث السادس في
كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه فاعلم ان الحكماء قالوا النفس غير حالة
فيه ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر مفارق الذات لكنها متعلقة
بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كما
لاتها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن لما علم ان النفس في مبدأ الفطرة
خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناص تلك الكمالات والنفس تتعلق
اولا بالروح المنبعث من القلب اعني البخار المتكون من لطف اجزاء الا
غذية فتفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح قوة تسري بسريان الر
وح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوى في كل عضو قوى تليق
بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو الى تحصيل الغذاء وتشبيهه والصاقه
باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية بتفاصيلها قال وهي بكثرة
الخ اقول والقوى الفائضة من النفس على البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة
والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة وباطنة اما القوى الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انعكاس
صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة بحيث يحصل زاوية

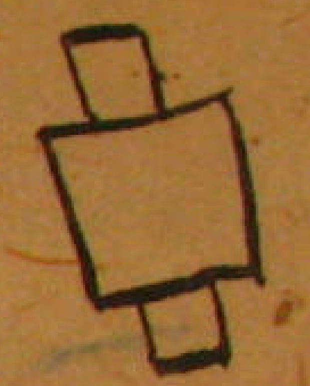


محروط مفروض قاعدته ذلك المخروط سطح المرئي ولا يجاز ان الابصار يكون با
نطباع صورة المرئي في من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد
لكون تلك الزاوية اكبر كما بيّن في موضعه وقيل الابصار بواسطة اتصال
شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول بان الابصار
لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح فوجب ان لا
نرى المقابل بل ينبغي مما اتصل به الشعاع والامر على العكس المشعر الثاني السمع
وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء المتموج الى الصماخ والسمع
قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة
مستودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي هما في مقدم الدماغ ويدرك الرائحة
بوصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح
بسبب وصول الهواء المختلط باجزاء تتحلل من ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر
اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة
المشعر الرابع الذوق وهو قوة تنبث في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق وبسبب وصو
ل المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة في جلد البدن
وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما
الباطنة اه اقول واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة
منه الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لانا نحكم على كل واحد من
المشاعر الخمس الظاهرة تتادى صورها اليه فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض

90

فينا

طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يجب ان يحضر المحكوم به وعليه فلا بد فينا من
قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك ومحل القوة
هي المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني منها الخيال
وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك
لان ادراك الصورة غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ الثالث
منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة
زيد وعداوة عمرو وزعم البعض ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو
لان محلها اخر البطن الاوسط يشهد به كتب الشيخ الرئيس الرابع منها الحافظة
وهي قوة تحفظ ما تدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم البعض مؤخر البطن الاخير وهو
سهو ايضا بل محلها البطن الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه دل عليه كتب
الشيخ الرئيس الخامس منها القوة المتصرفة وهي القوة التي من شأنها التحليل
والتركيب بين الصور المأخوذة من الخيال تارة ومن المعاني المأخوذة من الحا
فظة اخرى كما نتصور انسانا عديم الرأس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا
رأسين وهو التركيب ويسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان
استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان تتصرف القوة بواسطتها في المدركات
ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة
بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلاف
الفعل بخللها اما اذا عرضت آفة لعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك القوة
المختصة به فالمدركات للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك الجزئيات



بواسطة تلك القوى وانتقاش صور المحسوسات في تلك القوى لان النفس لانا
لو تصورنا مربعا له جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورت النفس به
... صورة ... انقسام النفس وهو ممتنع قال واما المحركة
اقول اما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية
فتنقسم الى قوى باعثة على الحركة وهي تحث اما على جلب المنافع ويسمى القوة
الشهوانية او تحث على دفع المضار ويسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك
الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة وهي
قوة منبثة في مجاري العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي المتصرفة
في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول اي القوى المتصرفة في
الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء
الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد
في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي
احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن
الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان الاول
المولدة وهي التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لشخص آخر
والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط و
تخدمها القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اولاها
الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي
وثانيتها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي

فيصير بالفعل وللهضم القوي اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ
لهذا تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة المرتبة
الثانية في المعدة وفيها ان يصير الغذاء كالكشك الثخين يسمى كيلوسا والمرتبة
الثالثة في الكبد وفيها ان يصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسو
داء والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء وفيها ان يصير الغذاء بالمزاج مشابها
للعضو هذا ما ذكره المص وفيه تسامح لان الشيخ الرئيس ذكر في القا
نون ان للغذاء اربع هضوم الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب
ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بواسطة
المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب الى
الكبد في طريق العروق المسماة ماساريقا ويتاوح ينطبخ في الكبد مرة اخرى فيحدث
الاخلاط الاربعة ثم ان الدم وما يجري معه في العروق فيحصل ثالث واذا نفذ
ترشح على الاعضاء وانصب كل عضو عنه حصل رابع فعلم بان الهضم عند
المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه وايضا اخل المص بالهضم
الذي في العروق وهذا يدل على ان المص ما كان له دربة في الطب بل يعلم
بطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل
فيها الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع الفضل المستغنى عنه العضو الى
ذلك العضو كالتي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي
تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال والله اعلم قال
السابع اقول البحث السابع النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق ف

البحث الخامس من هذا الفصل من النصوص الدالة على ذلك وهو كما من الادلة
احتج الحكماء على هذا المطلب بان النفس غير جسمانية مادية لما مر وكل ما يقبل العدم
فهو مادي لما مر ايضا والنفس لا يقبل العدم ثم قد سبق القول في مقدمتي
هذا الدليل تقريرا واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة ثم الفلاسفة قالوا للنفس
بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بوجود
الله تعالى بوجوب وجوده وبفيضانه وجوده اي بكيفية صدور الموجودات
عنه على وجه اشرف وبتقدس ذاته عن النقايص ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات
البدنية كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع و
كانت معروضة عن اللذات الجسمانية الى تكون مشغوفة اللذات النفوسانية و
جرانيها وانها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقايص و
الملائكة المكرمة والى ذلك اشار في الكتاب الالهي بقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم
لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيئات الردية وان كانت النفس جاهلة معتقدة
لا بالجهل المطلق تألمت بسبب ادراك جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة
تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف فالة تحليل لان شرط
حصولها البدن وقد فني وتمنت العود الى الدنيا والى اكتساب المعارف والى ذلك
اشار في الكتاب الالهي حيث قال الله تعالى ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن هيئات ذ
ميمة واخلاقا دنية مع كونها غير معتقدة لا بطال عذبت بسبب ميلانها
بالطبع

الى تلك الهيئات مع تعذر حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك التعذيب منق
القطع وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات ودوامها
فيها حتى يزول تلك الهيئات فيزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الكتاب
الالهي الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به شيء ويغفر ما دون ذلك لان الشرك هو اعتقاد الباطل وما دون ذلك هو
الهيئات البدنية واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة
والزايلة وان لم يقم عليها برهان قاطع لكن مؤيد بكثير من الآيات كما ذكرنا ومؤ
يد باقاويل الانبياء فانهم دعوهم الى العلم بالله تعالى وبوحدانيته وترك الهيئات
الردية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء الابرار وحشرنا في زمرة الاخيار بمنه
وجوده بسم الله الرحمن الرحيم قال الكتاب الثاني في الالهيات الخ
اقول الكتاب الثاني في الالهيات اعني المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي
هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله
فاعقد لكل منها بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة
بذاته تعالى على غيرها لمراعات النظم الطبيعي وفي هذا الكتاب الباب فصول الفصل
الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في ابطال الدور و
التسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب لان الغرض
هو المط في هذا الفصل اما بطلان الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود
المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء
في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود
سابق

واما التسلسل فيلزم من ذلك تقدم وجود الشي على نفسه بمرتبتين وهو محال

اما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الثانية يكون ناقصة عن الجملة الاولى بمرتبة فرضنا ان الجملتين تسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية وهكذا الى غير النهاية يكون الناقص اعني الجملة الثانية مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شي في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض ذلك فتكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي بقدر متناه وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف

الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فجميع مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا محتاجا الى سبب لا بد من ان علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذي يستند اليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشي علة لنفسه ولامتقدما على نفسه وهو محال ولا الداخل في المجموع لان العلة المستقلة علة لكل واحد من احاده والداخل في المجموع يستحيل ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته فلا يكون علة لكل واحد من الآحاد ولا لمجموع تلك الآحاد وانه

وعلته فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب لان الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها بعينه نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشي بعينه ذلك الشي وليس داخلا فيه ولا خارجا عنه وهو خاص لانا نقول انما اريد بذلك ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد لزم احتياج مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا وعن هذا ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما الاول فلان ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده حتى يمنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض او حصوله بمؤثر اخر وايضا فلا نم ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن جميع الممكنات حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير النهاية ومن جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب واتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم بصدده لا لاثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده اذ لو لم يكن علة لجميع احاده فاما ان يكون بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر اخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني بتغيير المدعى وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان

علة مستقلة لانه الى ... العلة للمجموع

لان المقدمة الموردة لابطال الدور وهو ان صريح العقل
جازم بان وجود المؤثر مقدم على وجود اثره ان كانت
حقة بطل ما قالوا من ان ذات الواجب من حيث هي علة
لوجوده والا لتقدم بوجوده على وجوده وانه باطل وان كانت باطلة لا يتم
الدور اذ من الجائز ان تكون ذات كل منهما من حيث هي علة لوجود الآخر
بعد علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى

البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود وجهان احدهما الكسر
لان حدوث الذوات والصفات وثانيهما الاستناد لان ما سواهما الوجه الاول انه
لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا كان كان واجبا او ممتنعا وما تاتى
شيئا منهما الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارات اخرى لا شيء له وجود
الممتنع وكل ممكن له سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الممكن الامكان
وذلك السبب لابد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منتهية الى
الواجب فيلزم الدور ان كان علته او علة شيء من معلولاتها والا يلزم التسلسل
وكلاهما باطل لا شيء له الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود وهو ان
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء
او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بعين التقرير الذي مر في الوجه الاول
وكلاهما باطل ولا تعارض بهذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجود لكن
معنا ما ينفيه وبيانه ان يقال لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته
لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج
وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون اما مسلوق الا ذاته او مباين لها في
فيلزم تقدم ذاته على وجوده ان كان السبب ملاقيا ويلزم امكان ذاته ان كان
سبب مباينا فكلا يلزم تقدم ذاته بوجودها على وجوده و لا امكان ذاته وقد بطل

البحث الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان العقول البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد
لا سماء

الاستحالة التركيب في ذاته كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين
اي ما حقيقته اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية
عن موسى في جواب فرعون قال رب السماوات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله انا اساله عن حقيقته
وهو يجيب بما هو غير مطابق او المقول في جواب ما هو الحد ثم اخذ موسى بذكر صفة
اخرى كما قال تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب اباءكم الاولين فلما رأى جوابه غير مطابق قال رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون نسب موسى عليه الى الجنون فذكر موسى صفات ابين مما
ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه في جوابه قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحديده ان كنتم
تعقلون ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة
كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك و
سعوا احصر طرق معرفة حقيقية فيما ذكروا جوازه معرفة ذاته بالالهام او خلق العلم
الضروري او الرياضي وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته
تعالى هو الوجود المجرد عن الماهية غير معلوم الوجود ومعلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم
الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نم ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث
هو موجود

الفصل الثاني في التنزيهات والمراد بها
سلب ما يستحيل على الله تعالى الصفات السلبية مطلقا وهي ليست متناهية لانا نسلب
كل موجود عن حقيقته سلبية وهي كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث
الاول ان حقيقته تعالى لا تكون جزءا من الحقائق اذ لو تماثلت بجزئها ولا شك في

انما يتميز عما عداها بتميز تعالى الموجب لذلك الموجب المميز الذي به يمتاز حقيقته عن
غيرها ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر
الحقائق وايجابها ما يختص بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان
ذلك الموجب امرا ملاقيا لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي بان
الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فينتقل الكلام اليه
مرة اخرى ولزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا لذاته كان الواجب
محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان ذاته ممكنا وانه محال
الحصر ممنوع لان تعين تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر الحقائق اقتضت الا
مستفادا لذاته تعالى لا لذاته حتى يلزم الدور او التسلسل او لا غيره حتى يلزم امكان ذاته
تعالى كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي الحصص والا احتاج
الى علة وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر لانا نقول لا يجوز ذلك
لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون متأخرة عن تعين العلة فلا يكون معينة
لتعين العلة لاستحالة ان يكون المتأخر عن الشيء معينا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان
متقدما في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل [illegible] وكالمعلول فانه
لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز
ان يوجب ذاته صفة يقتضي تلك الصفة الاختصاص به مع كونه مساويا لسائر
الذوات يلزم ان يتسامح لوازم الامثال لاقتضاء بعض الذوات بصفة
ممتنع حصولها لباقي البواقي لكن اللازم هكذا الملزوم وقال قدماء الخ
قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالدليلين

بالدليلين

بالدليلين الاول المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك
بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات الثاني ان الوجوه الدالة
على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك الذات بين الذوات ولا باس
بايرادها فنقول الذات مشتركة لوجوه الاول انا نجزم بذات الشيء على معنى ان له
ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات مشتركة بينهما لوجب ان
يلزم من التردد في كونه جوهرا او عرضا التردد في كون الذات ذاتا والتالي باطل
فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى الواجب والممكن ومورد التقسيم يجب ان
يكون مشتركا الثالث ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم
ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان
يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته تعالى تساوي سائر الذ
وات في الذاتية ويخالف سائر الذوات بصفات احداها وجوب الوجود
وثانيها القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين واما مذهب ابي
هاشم فيخالف سائر الذوات بحالة خامسة التي هي علة احوال الاربع
اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية فلما فرغ
الجواب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الوجه الثاني
اشتراك الذوات [illegible] امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوا
رض لا يستلزم الاشتراك في المعروضات وتماثلها في الماهية والجواب عن
الوجوه الدالة على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لو
جودنا في مفهوم الوجود ويتميز عن وجود [illegible] الماهية

وعدم العروض لغيره اعني المابليه وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة   المقاع   البحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى ونفي الجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة
واما انه ليس بجسم فلما مر من ان كل جسم مركب ومحدث ولهذا لم يذكر عليه دليلا
واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء الا المتحيز الغير المنقسم وهو ح بالاتفاق اما عندنا من نفي الجزء فظاهر واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان مساويا للمتحيز لما سبق في تناهي الابعاد فيفتقر ذلك التحيز يكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فيكان الواجب في تحيزه بذلك التحيز محتاجا الى مخصص ومرجح وهو ح وفيه نظر   الصحة الخ   احتج القايلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول انا نعلم بالبديهة العقل ان كل موجودين فرضنا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القايم به الساري فيه او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في الجهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز ضرورة والاتصاف لما ليس الا لكونه قايما بنفسه والله سبحانه وتعالى كذلك فيكون في

الجسم

الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز كذلك الى لو تجرد المقتضي لها وهو المطلوب واما النقل فلايات تشعر بالجهة كقوله تعالى الرحمن على يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيره مما من الايات الدالة على ذلك والجواب عن الدليل الاول من الدليلين العقليين منع الحصر اي لا نم ان كل موجودين فرضا يتحصر فيما ذكرتم كيف وقد وقع النزاع الاعيه وشهادة البديهة ايضا على ذلك ممنوعة لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات والجواب عن الدليل الثاني منهما انا لا نم ان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لقيامه لذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم والجواب عن الايات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت في صدور الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض القطعية لانها الافكر فاما انا نفوض علم تلك الايات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ولذلك يرون الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله احسن واما ان نؤول كما ذكر في المطولات مثلا ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء   الثالث الخ   البحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين بل انعدما فلانه ان عدم كل منهما ووجد ثالث فظاهر ان عدم احدهما وبقي الاخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود وفيه نظر لان المراد بقوله المتحد ان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين

فيها وجوه اربعة الاول تغير صفاته الحقيقيه يوجب انفعال ذاته لكونه حينئذ في توجه
صنوفا للتغير وانفعال ذاته مع حدوثه وهذا بط لانه ان اريد بالانفعال تبدل
صفاته الحقيقيه على الاستحالة او التبدل في نفع الاصنه وان اريد شيء حملا لابد منه افادة
تصوره لينظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقيه مما يصح اتصافه تعالى به لكونها صفات
له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقص
فصفاته الحقيقيه صفات كمال فلو خلا ذاته من تلك الصفات كان ذاته ناقصا
وهو ممنوع وهذا بط لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف بصفة كمال به اخرى
لولها وهو ممنوع الثالث الخ الوجه الثالث انه لو جاز ان يتبدل صفا
ته الحقيقيه لصح اتصافه بحدث حدوثه ولو صح اتصافه بحدث لصح اتصافه بذلك
المحدث ازلا لانه لو قبلها ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته
او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض التي لا ينتهي الى
قابلية لازمة لافتقرت الى قابلية اخرى وينقل الكلام الى قابلية تلك القابليه
ويلزم التسلسل فالقول به بط وفيها للتسلسل فعلم بان تلك القابلية اما
لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن ذاته فيصح الاتصاف
بتلك الصفة بكونها ازليه وصحة الاتصاف اعني القابليه موقوفة على صحة وجود
الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه لكون القابليه نسبه بين القابل والمقبول
والنسبه انما تحقق بعد وجود المنتسبين وصحة وجود النسبه يستلزم صحة و
جود الحادث ازلا وهو ممنوع فثبت بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بالنقض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان

١٦٤

فان العلم صفة معتبرة في العالم الموصوف بها يلحقها اضافة
الى المعلوم فيتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس
موجودا في الحال بل سيوجد يتغير العلم بان زيدا موجود
فيتغير بتغير الاضافة تامل فيه

اولا بل لو ان ماهيتها موصوف ام لا فمختار ذلك قوله فيهما بعد اثنين لا واحد بل لا و
انما يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع وان اراد ان تشخص كل منهما باق
ام لا فمختار ان تشخصهما غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن ما به كل منهما باقيه وبهذا السوال من تنقيح تقريره والذي اتبع اليه قلته
وقد تبع منه الكاتبي وانتشر في بعض تصانيفه واما الثاني اي نفي الحلول بهذا المعنى لا يعقل
في الواجب وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله تعالى
في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانه ذهب الى حلوله في العارفين
الواصلين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا بان فساده وان ارا
دوا غير ذلك فلا بد من افادة تصور معناه ليمكن التصديق اثباتا او نفيا
الرابع الخ اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الخارج
كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات
ذاته وتعلق متعلق مستدله لا يخلو منه والى امور حقيقية كنفس العلم والعلاقة و
الارادة فان نفس الصفات حقيقيه لكن يلزمها اضافه كما عرفت وفيما ذكر الخص يلزمها بطر
فانا نعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبه بينه وبين غيره ليست من صفاته تعالى بل
اضافات لازمة لصفاته والاول ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات محضه كالاول
والاخر واما حقيقيه عاريه عن الاضافه كالحيوة والسمع واما حقيقيه يلزمها
اضافه كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات الاضافيه وفي الاضافات
اللازمة للصفات الحقيقيه جائز واما الصفات الحقيقيه سواء كانت ذات
اضافة او لا فهي عدميه لا يتغير ولا يتبدل فلا ما لك ان الكرامية قالوا بجواز التغير

الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب
واعلم انه لا حاجة للمص الى هذا العكس بل لما ثبت ان الله ازلي لا يتصف بالحوادث
فيجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي ليتنتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب
الرابع الخ هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان
يتصف بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او
شيئا من لوازم ذاته فيلزم اتصافه بها في وقت دون وقت اخر واذا كان كذلك لزم
ترجيح احد الجايزين على الاخر بغير مرجح وانه مح وان كان وصفا اخر محدثا ننقل
الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ويلزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف
شيئا يغاير ذاته اعني غيره وانه كان الواجب مفتقرا في تلك الصفة الى سبب منفصل و
كل واحد من هذه الاقسام مح فلا يلزم بجواز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب
بل ان نقول ان الله تعالى لا ينفعل عن شيء ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك
الصفة امرا منفصلا لكنه لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة
منها مشروطا بتراخي الصفة الاخرى او يكون كل واحدة من تلك الصفات مختصة
بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال
ويكون تلك الصفة خلفا وبدلا للصفة الزايلة فيكون الكلام مطردا اي يكون
ذاته دايما مقتضيا لصفة كاملة من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله و
امكان الاتصاف تعالى اه اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير
السؤال ان يقال لما كانت الصفة وقوله وامكان الاتصاف تعالى الحادثة مما يصح
اتصاف الذات به فيصح اتصافه به في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب

ان امكان اتصاف الذات بتلك الصفة لا يتوقف على امكانها وامكانها مشروط بانتفاء
الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف فقبل امكان تلك
الصفة فلا يصح اتصافه بتلك الوقت منفصلا عن الازل فلا يلزم ما ذكره والله
اعلم .. احتج الخ احتج القايلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث على
مطلوبهم بوجهين الاول انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم الحادث لما
مر فلا يكون موجدا اذ لا وجود اذا لم يكن موجدا لم يكن ذاته تعالى فاعلا له
لان وجود الفاعل بالصفة الفاعلية دون الفعل مح ثم صار فيما لا يزال فاعلا له
لحادثه فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفات الله
تعالى الغير يصح قيامها بذاته تعالى وفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك الصفا
ت صفات ومعاني جايز القيام بالذات المتصفة بها وليس للتقدم في تلك تاثير لان
صحة الاتصاف امر وجودي لا يقتضي اللاصحة العدمية والتقدم لكونه عبارة
عن نفي الاولية امر عدمي والامر العدمي لا يصح ان يكون جزءا من المقتضي للامور
الوجودية والصفات الحادثة مشاركة للصفات الغير في كونها صفات و
معاني فيكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها
بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضا
فة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض
لقدرته بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات
الغير صفاتها المخصوصة وهي ليست بمشتركة بينها وبين الصفات الحادثة
ولعل العدم وان كان امرا عدميا شرطا في صحة القيام بذاته تعالى والحدوث

مانع من القيام بها يلزم ما ذكرنا   الخامس الخ   الخامس في نفي الاعراض
المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان
والطعوم والروايح وغير ملتذ باللذة الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة
للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا
ما نعقله كمالاً في نفسه فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا يبعد ان يلتذ به
الفصل الثالث الخ   احتج الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود نفس
ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من كونه ممكنا امكان الوجوب
فامكان الواجب كما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك
الغير بالتعين لان المشترك في تمام الماهية انما يمتاز بالتعين وح يلزم تركب
الواجب من الوجوب والتعين وهو مح واعلم ان هذا الدليل مما اخترعه المص
فان حجة الحكماء على التوحيد ليس ما ذكره بل دليلهم على ذلك هو ان علة تعين واجب
الوجود ان كان ماهيته فلا واجب غيره وح يعني كان الواجب محتاجا في تعينه
الى غيره وانه مح وهذا اخصر واقوى مما ذكره المص لان الامتياز بالتعين لا يوجب
التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحجتين الاول
انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما
قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد لوازم الذات
وكانت نسبة هذه القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما تاما
في المؤثرية في جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد
شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او يكون كل واحد

منها

الفصل الثالث في التوحيد

منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون
الاخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع المؤثرين على اثر واحد
واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع الالهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع
الالهين مطلقا الثانية انه لو فرضنا الالهين فان اراد احدهما حركة جسم واراد
الاخر ارادة سكونه فلا يخلو في ذلك وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين
او لا يحصل شيء من مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما مح وان حصل مراد
واحد منهما دون الاخر يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل وان لم يمكن للاخر
ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الاخر فيلزم عجزه اذ
القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان
قلت يريد ان شاء واحد ان لا يكون ارادة احدهما ضد ارادة الاخر لان كلا منهما
يريد الاصلح ولا يكون الا واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول
بالحسن والقبح العقليين وهو باطل كما مر وهذه الحجة الثانية يسمى دليل التمانع وانت
تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الالهين قادرين فاعلين في حالة واحدة فلا يدل
على نفي الالهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم ماخذا كما بينا ويجوز التمسك في
التوحيد بالادلة النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ونحو مما يدل على وحدانيته
تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانها متوقفة على صدق
الرسول وصدق الرسول لا يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا
يلزم الدور   الباب الثاني الخ   الباب الثاني في صفاته تعالى
اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف

متنا هيا لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه
هلف قيل الخ فنقل على هذا الدليل لانم ان المؤثر في العالم لو كان
موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم
ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا بل يخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا
لما سيا وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر كذلك يعتبر فيه امكا
ن الاثر فلذلك تخلف العالم عنه ازلا قلنا في الجواب عنه انكم اعلم بطلبتم وجود
العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان ساكنا فمحذور ان يو
جد ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل
هذا هو المجيب تنبيها ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا كون
العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار
يوم مثلا لم يتغير بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لان العلة
حاصلة والمانع وهو الازلية منتفية والتالي ظاهر الفساد وقيل عليه سلمنا بطلا
ن القسمين الاولين اعني قدم العالم وامتناع الحوادث الغير المتناهية في الو
جود لكن لا نم استحالة القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول والبرهان
المذكور موقوف على وجود ان الجملتين اذا الزيادة والنقصان انما هو
وصف للموجودات لا للمعدومات لكن احاد الجملتين غير موجودة معا لا تو
صفان بالزيادة والنقصان ولو نقض هذا الكلام بالزمان وبحركة فان اجزاءه
غير مجتمعة في الوجود مع انه يتصف بها اذ يصح ان يقال زمان الدولة التامة لزحل
زايد على زمان الدولة التامة للمشتري وزمان الدورة للقمر ناقص عن زمان

عليها افعاله اولا وهذان قسمان فالفصول لكل من القسمين فصلا الفصل الاول
في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في القدرة
اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر مختار بالا
ختيار على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك يجب الفعل في الجملة لانه تعالى لو انه و
كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث يلزم قدم العالم لان
ه اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
او يتوقف على شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم الاثر
لكن قدم العالم باطل وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف
على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام
في حدوث الشرط كالكلام في صدور العالم فيلزم ان يكون صدوره لوجود شرط اخر
حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط اخر مقارن له الى غير النهاية وهو ممتنع وان توقف على الى شرط و
ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث اخر قبله الى غير
النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو ممتنع ايضا لانا نأخذ ما حدث
من الحوادث الى زمان الطوفان ونأخذ ايضا مع ما مضى من الحوادث الى يومنا هذا
فانا نحكم في المجموع الثاني حادث لا يكون بازايه في المجموع الاول شيء من الحوادث
تساوي الزايد الناقص ضرورة وانه محال وان كان في المجموع الاول بازائه حادث
انقطع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول متناه وهو الحوا
دث التي وحدث من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا

الدورة التامة للشمس فنقل عليه سلمنا مؤثر العالم قادر لكن لا م انه واجب
بل م لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قديما اوجد العالم على سبيل الا
ختيار وتوجد الواجب على سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من الوسط
باطل لانه يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواحد الواجب ممكن
لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى موثر لما بينا وكل مفتقر الى الموثر محدث
لان تاثير الموثر فيه بالايجاب لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
فتعين ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم
حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظاهر واذا كان ذلك الوسط حادثا لم يكن معلولا للمو
جب لان الموجب القديم معلول الموجب قديم لما مر في بحث القديم فيكون معلولا للقادر
فيكون القول بكونه تعالى قادرا بوجوه اربعة الوجه الاول ان الموثر الواجب قاد
را وهو المطلوب وفيه نظر يعرف بالتامل   احتج المخالف الخ   احتج المخالف
للقول بكونه تعالى قادرا بوجوه اربعة الوجه الاول ان الموثر في العالم ان استجمع
جميع الشرائط المعتبرة في موثريته اي بالامكان او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الا
ثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضا وكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا من غير مرجح وانه مح وان لم يستجمع لجميع جهات امتنع
منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واجيب عنه اولا بان الموثر المستجمع
لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو
كان كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا م استحالة ذلك من القادر فان القادر هو
الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الآخر لا لمرجح كما ان الجائع يختار احد

151

الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من غير الرجوع بلا مرجح والهارب من السبع يسلك
احد الطريقين المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح وقوله وليس ذلك الى قوله بل بينهما
اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو جاز الترجيح من غير
مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع لذلك والجواب عنه ان
يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث بلا سبب اصلا حتى
يقاس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانا نجزم بامتناع حدوث حادث بلا
سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح عن القادر لاحد المتساويين على الآخر لمرجح
فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد علمنا وقوعه والحق في ذلك ان ارادة
القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وثانيا بان الموثر استجمع شرائط المكنة حتى
لا يمتنع منه الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى يلزم الترجيح بلا
مرجح والتوجيه في ذلك ان يقال ان اراد تم باستجماع الشرائط ان يكون الموثر القادر
ما خلا تعلق الارادة اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الآخر فحينئذ لا يجب عنه الفعل
وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل با
عتبار القدرة ووجود احدهما واقع بسبب الارادة فلا استحالة وان لم يكن الارا
دة ماخوذة فمختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى ولا يكون ترجيحا بلا مر
جح لان المرجح لوقوع احدهما ارادة المتعلقة به   الثاني الخ   الوجه الثاني من الوجوه التي
تمسك به المخالف للقول بكونه قادرا هو ان الموثر لو كان قادرا لوجب ان لا يثبت
مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه نسبة
بينه وبين القادر متوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب اليه ما لم

يتميز عن غيره التي لاختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف
على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور موقوف على ثبوت
المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل القدرة به يلزم الدور وتوقف اولا
هذا الدليل بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب
الفعل منه متوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب متوقف
على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور ويلزم ان لا يوثر شي
اصلا اجيب عنه ثانيا بان التميز في علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم تمشي الدليل
في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي ان تاثير المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل
يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور الثالث الخ الوجه الثالث
لنا هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له الوجود واجب والمعا
بل له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان
القدرة فاسقطت مكنة القادر في الحالين واجيب بان المكنة والاقتدار هي على المعدوم
في الحال لسالبنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من
الحاجة في الاستقبال وليس ذلك محكما متنفيا وان اردنا ان نكسر هذا الجواب حكة النفوس
جيه فلنا انا نختار ان المقدور معدوم حوله كما والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان
اردتم بكونه ممتنعا امتناعه في الحال فنسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من الايجاد
في الاستقبال وان اردتم به امتناعه في الاستقبال فممنوع او يقال في الجواب عن
هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات على ما
هو عليه من وجود او عدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور معدوم قوله

ممتنع

والمعدوم حال العدم ممنوع قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا ان ذاته من
حيث هي من غير الصفات على ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم ان ذاته مع
قيد العدم ممتنع فمسلم لكن لا ينافي امكان ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه
والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجدها مع قيد العدم
حتى يكون محالا الرابع الخ الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا
وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا
اثر تاثيرا عدميا مستمرا لان قولنا ما اوجده معناه انه بقي على العدم الاصلي واذا
كان العدم الحالي يعني ما كان في الحال ممكن مقدورا الا ان تحصيل الحاصل واذا كان نفيا
محضا لم يكن فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان
لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم
فرع الخ هذا فرع على كونه تعالى قادرا فيقول انه تعالى قادر على جميع الممكنات
او الموجب للمقدور هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء او لو
لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص و
المصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية و
الامكان مشترك بين جميع الممكنات على السواء فلا يجوز ان يقتضي ذاته تعلق قد
رته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى
يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لا يجوز ان يكون امكان كل ما هيته مغايرة بالحقيقة
لامكان ماهية اخرى فلم لا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت

الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرًا لجميع الممكنات و
قد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلولات وقال المنجمون المدبر لهذا العالم الواقع
تحت فلك القمر والمؤثر في الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد
من تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار و
الفصول وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال الكواكب هو
الدوران والدوران لا يفيد الا القطع بعلية المدار للداير لتخلف العلة عن
الدوران في المتضايفين فان احدهما مرتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة الا
خر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة مع المعلول فانه يدور مع
جزء العلة وشرطها ولازمها وجودًا وعدمًا مع انا نقطع بان اجزاء العلة وشرطها و
لازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر لان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا
يقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكر من صورة النقض فان جميعها مما يقطع بعدم
العلية فيها والعلية الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه تعالى
لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل والا يلزم ان يكون
الفاعل الواحد خيرًا او شريرا معًا وهو ممتنع واجيب عنه بانا نلتزم كونه شريرا بمعنى هو
خالق وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او
الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه
اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكونه تعالى منزه عن الجهل والحاجة
فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورًا له لان من شرط المقدورية صحة وجوده
منه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يتصرف فيما يشاء وان سلم ان القبيح لا

فصل

لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور حاصل على معنى انه لا يكون له داعيه الى الفعل
القبيح لما ذكرتم لان القدرة زايلة على معنى انه لو حصل له داعيه الى الفعل لا الى
عن الى الترك لا يتمكن من الفعل قال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل
العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي فعل لا فائدة له كاللعب باللحية وكل
ذلك على الله تعالى محال واجيب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة تعرض بحيث
هو صادر عن العبد بالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند
توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدورا
العبد مقدورًا لله تعالى فلو اراد الله وكره العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال واجيب عنه بانا لا نم انه لو اراد الله وقوع
الشيء وكره العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم
ان لو كره العبد لا يقع اذا تعلق به ارادة اخرى كارادة العبد مستقلة با
يجاده وهو ارادة الله تعالى فلم قلتم انه ليس كذلك   التاسع   البحث الثامن انه
تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار عالم والفاعل المختار هو
الذي يقصد ايجاد ما يوجده فلو لم يكن مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى
ما ليس بمعلوم واذا كان مقدوره معلوما له يكون هو الله تعالى عالما به فيكون عالما
وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع متقن والحكيم من يكون افعاله متقنة ذات
ترتيب عجيب واحكام لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء و

ومنافعها وعلى هذه الافلاك والكواكب وحركاتها على النظام وتلك حكمة مبدعها وكل
مبدع حكيم عليم لا محالة وان شئت وتلك لا يصدر ... الا عن علم له به وقوله وما نرى
من العجائب الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو دل كو
ن الفعل متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها لان فعل النحلة متقن
محكم غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا تعر
فها الا المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم للعنكبوت منها والجواب عنه انا ما نرى من عجائب
اعمال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه تعالى لتلك
الافعال فيها ونؤيده ما ورد في الكتاب بلا اشتباه حيث قال الله تعالى واوحى ربك الى
النحل الآية الثالث انه تعالى عالم لان ذاته تعالى ماهية مجردة عن الماديات وما يتعلق
بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة
ولان ماهيته المجردة مبدأ لجميع الموجودات فيكون عالما بجميع الموجودات لما مر انه تعالى
قادر على كل المقدورات وموجد فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات والعلم
بالمبدأ علم بذي المبدأ لان من علم كونه مبدأ الغير فقد علم بذاته واذا علم
كونه مبدأ الغير علم الغير لان العلم بكونه مبدأ الغير يستلزم العلم بالغير واذا ثبت ذلك
فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان عندكم ليس العلم عبارة عن
حضور ماهية مجردة بل عن حضور تلك الماهية في العقل وح يستحيل ان يعلم ذاته لاستحا
لة حلول الشيء في نفسه سلمناه لكن لا نم ان العلم بالمبدأ علم بذي المبدأ وما ذكر في
بيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدأ للغير ممنوع   الرابع الخ
الوجه الرابع لو انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات

ظاهر

وما يتعلق بها ولوازمها وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد يصح ان
يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل
مع غيره فيكون حقيقته المجردة مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حصول ماهية المعقو
ل في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل
ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد المعقول مع غيره غير مشر
وطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل قد تقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة
لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها
في العقل عبارة عن مقارنتها للمعقول والشيء لا يكون شرطا لنفسه واذا لم يكن
صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة
فيصح حينئذ للمعقول ان يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة
ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح
عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة ولا نعني كل من يعقل غيره امكنه ان يعقل
كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات في
تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما صح للمجرد وجب
حصوله بالفعل اذ التعقل من لواحق الماهية لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود
من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذا ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من
المجردات وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما يكون بعض
المجردات ممتنعا من ان يعقل سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقله مع شيء آخر مع تعقله ولئن سلمناه لكن لا نم انا

كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى يلزم
عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة ليست
مشروطة بكونها في العقل قوله لانا نقول ان في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت
مشروطة به يلزم اشتراط الشيء لنفسه قلنا لا نم لان مقارنة احد المعقولين للاخر
في العقل غير مقارنته للعقل والاول مشروط بالثاني فلا يلزم اشتراط الشيء لنفسه
سلمناه لكن لا نم ان كل ما صح للمجرد وجب حصوله له ولا نم ان العقل من لواحق الماهية
حتى لابد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع معتمد الحكماء
في هذا المطلب وفيهما نظر كما عرفت   احتج الخ   احتج المخالف للعقول بكونه تعالى عالما
بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته لان ذاته تعقل
انه يعقل ذلك الشيء بما ذكرتم وفي ضمن ذلك يكون عاقلا بذاته لما ذكرتم لكن تعقل ذاته
محال لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يعقل
الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولان النسبة بين الشيئين
يقتضي تغاير المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية
المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض هذا الوجه بتعقل
الانسان نفسه لو صح ما ذكرتم من الاستحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال تعقل الانسان
نفسه لكنه غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى
بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته
لا تغاير الشيء نفسه لكنه غير مستحيل ومنه يظهر الثاني ان الله تعالى لو كان عالما فعلمه
لا يكون نفس ذاته لما سنذكر في النوع الثاني فهو صفة قائمة بذاته لازمة

لذاته فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو مح وقد سبق الجواب عنه في
بحث العلل والمعلولات الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة
كمال او لا يكون فان كان صفة كمال كان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني
صفة العلم وانه مح وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه عنه اجاب
ان ذاته تعالى يستحيل ان يتصف بالنقيصة واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون
الموصوف به ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة انما هو لكونها صفة لذاته لان ذاته
يكمل بها فاتصاف [illegible] تلك الصفة وهذا جواب لطيف في غاية اللطافة   وحاصل
الخ   هذا ان [illegible] على العقول بكونه تعالى عالما النوع الاول انه تعالى عالم بجميع المعلو
مات كما هي اي انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي
لان الموجب للعالمية ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن
على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في
ذلك الى مخصص وانه مح واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما
اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كان ما اوجب في البعض الباقي من
المعلومات كونه عالما به والا لم تكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية
وفيه نظر الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على المقدورات وقيل انه تعالى يعلم
الجزئيات على الوجه الكلي مثلا ان يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه
في اول الجدي ثم ربما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل به احاطة بانه
وقع ام لا وكان تعقله ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول العلماء
وعللوا ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني فالعلم

وجود زيد الآن في الدار معنا بتغير المعلوم بان يخرج منه فان بقي علمه بوجود زيد
في الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل الشيء وحصل العلم بخروجه منه يلزم التغير
في صفاته وكلاهما محال لان علمه تعالى قلنا في الجواب عنه ان اردتم بقاء العلم عند تغير المعلوم
بقاء الصفة مع اختيار ان الصفة باقية قوله يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي
تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم بقاء الاضافة بالمعلوم الاول
والتعلق به فنختار انه لم يبق قوله يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم
ان لو لم يكن صفته باقية فاما صار انه عند تغير اضافة العلم الى المعلوم وتعلقه
به ولا يتغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا
يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو متميز عن
غيره فبعض خارج عنه فلا يكون غير متناهي والمعلوم له متميز عن غيره فلا يعلم ما
لا يتناهى غير معلوم وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم
بما لا يتناهى يستلزم علمه بما لا نهاية له انه في ذاته موجود ثابت لا نهاية لها وانه مح قلنا
في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز
ومعلوم والتوجيه ان يقال ان اردتم ان كل ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده
غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث كونه لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا
يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من
افراده الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القائم بذاته
صفة واحدة والا شانها به نهاته في التحقق التعلق والمتعلق اي العلم من حيث
انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى عرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات

غير

غير متناهية وهذا ليس الا كما في النقوش الفرع الثاني
انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته
خلافا للمشائيين فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن حضور المعلومات المتحدة
بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه تعالى قادر بقدرة مغايرة
لذاته وهذا ايضا خلاف المعتزلة لنا على ان علمه وقدرته زائدتان على ذاته
وجهان الاول البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا عالم قادر
فان الاول غير مفيد لكونه حملا لشيء على نفسه والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة
عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير
الاعتبار لا تغاير الحقيقة الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم و
المعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم عالمية واما صفة
تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن حضور المعلو
مات العالية بانفسها وهي المشائين لا على طريقه او عبارة عن صور المعلومات
القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فعلمه غير ذاته
وبعد ظاهر قوله وفساد الاتحاد سبق ذكره اشارة الى جواب سؤال مقدر
وتقدير السؤال ان يقال تغاير العلم غير منحصر فيما ذكرتم لان من جملة
تغايره ما ذهب اليه المشاؤن من اتحاد تلك الصور بذاته تعالى فح لا يلزم تغاير
العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره الصحيح الوجه اح
احتج المخالف للحكم بكونه تعالى عالما وقادرا بالعلم والقدرة الزائدين على ذاته بو
جوه اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز ان تقوم بذاته صفة اذ لو قامت

لذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة لان تلك الصفة تكون ممكنة لافتقا
رها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون صفة معلولة لمقتض واذا كان
ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في انه قابل لها لاتصافه بها فيكون ذاته
قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة فعلم بانه لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا
يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المطلوب قلنا
قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته
تعالى صفة وقيل في تقرير هذا الوجه لو قام بذاته صفة فان كان الصفة قديمة
لزم محال لان احد ما كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه
تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وهو
اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة
واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية الالهية
والحلول اتصفت بهذه الصفات اى هذه الخواص الثلث الجوهرية واذا كان المثبت
القدماء الثلثة كافرا فما ظنكم بمن اثبت قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين
او اكثر تسعة كما ذهب اليه الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وآلثا
نية المشهور وثانيهما التركيب في ذاته تعالى لان ذاته يشارك الصفة في
القدم ويمتاز عنها بخصوصيته فيلزم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتيا
ز وهو محال هذا ان كانت الصفة قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوا
دث بذاته تعالى ونحن قد ابطلناه واذا امتنع قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم
والقدرة صفتين قائمتين بذاته وهو المط والجواب عن لزوم المح الاول بانا
المحال

مختار

وموضع ح

كمن ح

ادا ح

مختار قدم الصفة وح لا يلزم الا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات
القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل لم لا يكون القول بالصفات
القديمة كفرا ايضا لكفر الله تعالى النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات
قديمة قلت النصارى وان سموا ما اثبتوا من الاقانيم صفات الا انهم قا
ئلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعنى العلم
الى بدن عيسى عم لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من
السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهؤلاء اقنوم بين
اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات
لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم بانهم قائلون بالذوات القديمة
فلهذا اكفرهم الله تعالى وقوله والنصارى الى قوله الذات اشارة الى جواب
سؤال مقدر كما قررنا وقوله والجواب عن لزوم المحال الثاني بان القدم امر عدمي
لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم من الاشتراك فيه التركيب لان الاشتراك
في الاعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الاول الثالث
عالمية الله تعالى الخ الوجه الثالث هو ان عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لا
متناع زوالهما فلا يجوز تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا
فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المط واجيب بان
عالميته تعالى واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب لاقتضاء الذات له لا ان عالميته
واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة بالقدرة
الواجبة بالذات الوجه الرابع هو انه تعالى لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج

اقنوم ح

وفيه نظر لجواز ان يقولوا باستقلال الاعراض ح

قال هو الاشتراك والامور الموجودة المعدومة ح

ذاته في ان يعلم ويقدر الى الغير لان العلم والقدرة يحتاجان الى المعلوم والمقدور
العالم والقادر فكذلك يحتاجان الى المعلوم والمقدور فيلزم ان يكون ذاته   والمعلوم والمقدور صح
محتاجا في صفاته الحقيقية الى الغير وهو محال واجيب عنه بان ذاته تعالى يقتضي
صفتين حقيقيتين موجبتين للتعلقات العقلية والاضافية اي العلم بمعنى
التعلق بالمعلوم والقدرة بمعنى التعلق بالمقدور فان اريد بالاحتياج في
ذاتيتي صفتي الى الغير هذا المعنى اي اقتضائهما تلك الصفتين التعلق بالمعلوم
والمقدور فلا استحالة فيه وان اريد غير هذا المعنى فبيّنوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه
بالصحة او الفساد   الثالث في الحيوة الخ   البحث الثالث في الحيوة اتفق   قال
الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين
البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين
الى ان حيوته عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي تلك الصحة والدليل على
ان الحيوة عبارة عن الصفة الموجبة لتلك الصحة والا لما كان لو ان ذاته مساوية
لساير الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحيوة عبارة عن الصفة المذكورة لكان
اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم دون غيره ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك الامر المخصص
الذي لاجله صح عليه تعالى ان يعلم هو الحيوة وهذا الدليل منقوض باتصافه تعالى
بتلك الصفة وبعدم التعدي البعض انا نقول لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان
يكون حصول تلك الصفة لذاته تعالى اعني بان ذلك انما يلزم لو كان ذاته تعالى
مساويا لساير الذوات وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالف لساير الذوات
ومتميزة عنها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بصحة

108

قال   العلم واتصافه لتلك الصحة من غير احتياج الى مخصص   والرابع في الارادة
البحث الرابع في الارادة توافق الجمهور وتطابق العقلاء على انه تعالى مريد
وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجو
دات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون
على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على نحو الكيفية واجب الصدور
عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام من غير قصد وطلب
ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في
الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى
غير مغلوب ولا مكره وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى افعال نفسه وبامره في افعال
غيره اي ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره
بها وقال اصحاب المصنف اعني الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار
ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على بعض ويدلنا على هذا المطلوب هو ان تخصيص بعض
المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم والتأخر بان
يقع بعض في زمان سابق على زمان اخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات
الى ذاته متساوية بالاسر ونسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوي
اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث
وبوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم انه لا بد له من مخصص وذلك المخصص
ليس هو نفس العلم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تا

بعا

للمعلوم وتابع الشيء استحال ان يكون مستتبعا له وليس هو القدرة ايضا لوجهين
الاول ان القدرة من شأنها الإيجاد والتأثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون
آخر ووقت دون وقت بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على السوية
واحد فلا تخصيص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة
لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود وبأوقاتها المختصة بها وتلك
الصفة هي الارادة الثاني ان يقال شأن القدرة التأثير والايجاد وشأن الارادة
الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان توقف الايجاد
على الترجيح والموقوف عليه غير الموقوف فالقدرة غير الارادة وهو المطلوب
لا يقال الخ   لا يقال على هذا الدليل لا يجوز ان يكون المخصص
لتخصيص الحوادث بأوقاتها المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا
بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها
فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث
مشروطا باتصال فلكي فاذا لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث او يكون
علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المختص به يرجح حدوث
الحادث في الوقت المعين دون سائر الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى
محال او يكون علمه تعالى بحدوث كل حادث في الوقت المختص من المصلحة
لان خلاف المصلحة محال بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى عند المعتزلة
لانا نقول في الجواب عن المعنى الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان
كل حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت

ثم صار ممكنا وهو محال اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير
واجبا ايضا وح يستغني عن المؤثر وهذا باطل ومن الثاني ان المخصص لا يجوز ان
يكون هذه الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك فالكلام في
تلك الاتصالات والحركات والاوضاع كالكلام في هذه الحوادث بان نقول لا بد
لوقوع هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن
ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب و
الباقية بالعكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعلى
من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث
يكون منطقة البروج ملاقية الرابع امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غير ملاقية
الرابع بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين
في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو
فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شماليا من منطقة البروج جنوبيا عنها فلا
يكون ما هو علة للتخصيص لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وهذا باطل ومن
الثالث بان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث
في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء
اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي يكون وجوده بحيث سيوجد
في ذلك الوقت اي يكون سابقة تخصيص بذلك الوقت متعلق الحيثية اي
كونه بحيث تخصص وجوده بذلك الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك الشيء
في ذلك الوقت المعين فلا يكون هذه الحيثية اي كونه بحيث تخصص وجوده

فى ذلك الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على ملك الحيثية
فيلزم الدور وعن الرابع ان المخصص انما يكون بجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة
حدوث الحادث فى الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعايته الا
صلح غير واجب عليه على ما هو مذكور فى البحث الرابع من الباب الثالث
احتج المخالف الخ   احتج المخالف للقول بكونه تعالى مريدا بان ارادته لو تعلق
بشى لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض الذى هو عيب ولو كان كذلك لكان البارى
تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو ممتنع وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح
وهو ممتنع ايضا وهذا الشق من الترديد محذوف هاهنا وهو مذكور فى المصباح
ولعل الخلاف هاهنا من النساخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بان
تعلق ارادته بالمراد لذاتها لا لغرض ما وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لا يجوز ان يريد لا لغرض
قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى موجبة
لتعلق بايجاد ذلك الشى لذاتها وهو ممنوع   فرع الخ   هذا فرع على القول
بكونه تعالى مريدا لفعله ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة ارا
دته تعالى قائمة بذاتها وحادثة لا فى محل اذ لو كانت حادثة فى محل فاما ان يكون
ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثانى ايضا
كذلك لاستحالة قيام صفة الشى بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة
فى ذاته تعالى اذ كونه تعالى محلا للحوادث جائز عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة
وجهان الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف على تعلق
الارادة اتفاقا فلو كان ارادته محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وننقل

فان قيل ربما يكون
كذلك لو لم يكن
الغرض وهو الاتيان
عائد بكون اولى
مكون فعله
سببا لاستكماله
وتركه لنقصانه
وتعود ما قلنا ٥٥
حسن

الايضاح
م

حال

حال

الكلام

الكلام الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثانى ان ارادته لو كانت حادثة
فان كانت قائمة بنفسها لا فى محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة
بنفسها غير معقول لاستحالة وجود العرض لا فى محل ومع كونه غير معقول كان
اختصاصه بذاته تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الى
جميع الذوات على السواء وكونها لا فى محل مفهوم سلبى لا يصلح ان يكون
مخصصا للارادة التى هى امر وجودى وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب الكرامية فباطل ايضا لما سبق فى نفى قيام الحوادث بذاته تعالى
الفصل الثانى الخ   الفصل الثانى فى بقية الصفات الثبوتية اعنى التى
لا يتوقف افعاله عليها وفى هذا الفصل مباحث الاول فى السمع والبصر
دلت الحجة السمعية على انه تعالى سميع بصير اى له هاتان الصفتان
لقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الايات الدالة عليها وليس فى العقل
ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اذ لم يقم دليل عقلى على امتناع اتصافه تعالى بها
اى الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما فى المتشابهات فيجب الاقرار
بتلك الحجج حتى يثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها اعنى السمع والبصر فيكون
الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضى لهاتين
الصفتين ذاته ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت فى العلم والقدرة وكونه
عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا اتصف الله
تعالى بهاتين الصفتين وهو المراد والمستدل على هذا المطلوب بدليل عقلى
وتقريره ان يقال انه تعالى حى وكل حى اذا لم يتصف بالسمع والبصر الامتصور ونحوه

جواب سوال مقدر وهو انه
لا يلزم التخصيص بلا مخصص
مخصص فان كونها لا فى محل
يوجب التخصيص لان ذاته
تعالى لا فى محل وكذا محل
الارادة وكان اختصاصها
به تعالى اولى ٥٥ ح

ق

يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بها فلو لم يتصف الله تعالى بها لكان ناقصا
وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل يتوقف على مقدمتين احديهما
ان كل حي يصح ان يتصف بها وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بها نقص وللخصم ان
يمنعهما او لعدم ان يقول لا نم ان كل حي يصح ان يتصف بها فان اكثر
الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لها ولا نم ان عدم اتصاف
الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم الشفاف لا يتصف بالسواد والبياض
مما هو ضده مع انه يصح الاتصاف بها لكونه جسما وايضا لو كان عدم السمع
والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس نقصا ايضا
احتج الخ احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع
وبصير بوجهين الوجه الاول انه لو كان سمعه وبصره قديمين لزم قدم المسموع
والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع
والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم وان كانا حادثين وذاته تعالى متصف
بهما كان ذاته تعالى محلا للحوادث وهو ايضا واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان
فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان تستعدان المتصف بهما
لادراك المسموع والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع عند وجودهما فلا يلزم منه
قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تاثر الحاسة عن
المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر مشروط بتاثر الحاسة
منهما وكل واحد منهما محال على الله تعالى فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا وهو المطلوب
واجيب عن الوجه الثاني بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر هو

عبارة

الخ عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات
عند حدوثهما كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تاثر الحاسة اولا الثاني
البحث الثاني في انه الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه
سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كونه متكلما لانا اذا عاينا
ثبوت المعجزة على يد من ادعى النبوة علمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة
على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق فاذا سمعنا انه تعالى متكلم
ام لا فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها وكل مقدمة
لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى
الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء فيجب الاقرار بكونه تعالى
متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت بل هو قائم بذاته
تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وليس ايضا باصوات وحروف يقوم بغيره خلافا
للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف
في الاجسام المخصوصة وهو باطل لان الشيء له قيام صفة الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى
كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لها ليس
قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره فالاولى ان يقال بل كلامه تعالى هو المعنى القائم
بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة اذ العاقل لا يابى عن ذكر ويؤيده قول
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه
تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه تعالى وارادته واما مخالفته

لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عصيان
عن علمه لامتنع علمه تعالى وارادته واما مخالفته لعلمه فلانه ذكر ومن هذا علم ان
كلامه غير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن وامتثال
ع ارادته لما خالف علمه لانه لو اراده وجب وقوعه لكان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على
الله تعالى محال وزعم المصنف ان الاطناب في ذلك اي ما يليه كلامه وفي معاينه للعلم والا
رادة فليد النفع فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل مرح الخ
فلا فرع على كونه تعالى متكلماً وهو غنى عن الشرح الثالث الخ البحث الثالث
في البقاء ذهب الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته
تعالى وهو باق ببقاء ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين
الاول لو كان البقاء موجوداً لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء
الذات واذا كان باقيا لكان اخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل
وللقايل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني كونه
تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به ولا اشكال ان البقاء لكان واجب الوجود لذاته واجبا
بالغير فقد عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم
من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة لا كونه واجبا بالغير احتج الا
شعري الخ احتج الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذاته تعالى
في بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول
الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث ثم يصير باقيا بعد ذلك
فهذا التغيّر والتبدل ليس في ذات الحادث اذ الذات ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار

ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا بل في صفة زائدة
هي البقاء وهو المطلوب وعورض بوقوف هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم
من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة موجودة زائدة على الذات لان الشيء
الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم
الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس
امرا موجودا كما مر في بحث القدم والحدوث ولما استدل المصنف بما احتج به الشيخ اذا
وان تحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى ان البقاء هل هو صفة
موجودة ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن
بقاء الحوادث مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا وقد عرفت من هذا ان الا
متناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون البقاء امرا موجودا زائدا على الذات الرابع الخ البحث الرابع
في صفات اخرى اثبتها المذكورة اثبتها الاشعري وهذه الصفات هي الا
ستواء واليد والوجه والعين لورود السمع الوارد بذكرها من الآيات نحو قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك
الا وجهه وقوله باعيننا واول هذه الآيات الباقون من المتكلمين فقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
قال المصنف الاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى
الخامس الخ البحث في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى
وهي مغايرة للقدرة بوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد

اصلا كالعنقاء وبحر من زيبق بخلاف متعلق التكوين اعني المكوّن فانه
يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة تتعلق با
مكان الشي المقدور اي صحة وجوده والتكوين يتعلق بوجود المقدور ويؤثر
فيه فيكون التكوين غير القدرة قلنا في الجواب عن دليلي الوجهين اما الاول
فلان القدرة متعلقة بامكان المقدور ومؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات
وما بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان على كون القدرة المفهومة
عنه ولا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك ان التكوين هو التعلق الحالي الى
هو تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك ترتب عليه وجود المقدور
كما قال الله تعالى انما امره بالشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الآ
ية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده الوجود ثم ترتب عليه لقوله
فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى السادس الخ البحث في ان الله
تعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين
في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لهم علم بذاته سبحانه وتعالى نسبته كنسبة
العلم اي العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم
به قبل رؤيته كما اشار اليه بقوله ستر ون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وبكر رؤيته يكون من غير ارتسام
صورة المرئي في الرائي او من غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين
ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى
الخ

السادس ج

الصادق ج

وفي المتن اوعن اتصال شعاع به

كونه مو

لا يتعلق ولا يتم في المكان والجهة اما الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه
وجوه اربعة سمعية الاول ان موسى عم سال الرؤية بقوله ارني انظر اليك
فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما بالمستحيل او عبثا
ان كان عالما بها وكلاهما محال على الانبياء عليهم السلام مع ونعالي لانا نقول ان سؤال
موسى كان عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه حين اخذتهم
الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم لكن ذلك ليس بمعصية حتى
لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر
مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن
واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو الر
ؤية يكون ممكنا وهو المط وانما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال
انه تعالى علق الرؤية على شرط هو استقرار الجبل حال كونه متحركا فلا يلزم
حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل
وهو من حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار و
هو حاصل يوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار
هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ
الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة
في الرؤية وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون مرادة من هذه الآية اذا لم يكن لها
معارض عقلي وهو ممنوع للمصنف الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم لمحجوبون فلولا

الآية تدل على انه تعالى توعد الكفار على انهم يوم القيامة محجوبون عن الله
تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنين محجوبين عنه تعالى والا لم يكن
لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فائدة واذا لم يكونوا محجوبين عنه
فيرونه وهو المط وفيه نظر لانه تعالى انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان
لو جاز رؤيته وهو ممنوع واما الثاني فهو عدم الارتسام واتصال الشعاع
المواجهة فلتنزهه عن الجهة والمكان لما مر في البحث الثاني في الفصل الثاني
التنزيهات والستدل الخ هذا دليل اخر على جواز الرؤية مدخول
وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس
بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء واحد من اجزاء الجسم فيكون
ذلك الجزء اكثر مقدارا من كل جزء واحد لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول
لكن ذلك مح والا لكان ذلك منقسما كالطول وانه مح او يكون الطول قائما باكثر من
جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمحلين متعددين وهو مح لما عرفت في البحث
من الفصل الاول من الباب الثامن الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا وهو
مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئيا فيكون صحة الرؤية
مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او
الوجود والاول وهو كون المصحح هو الحدوث بط لكونه عدميا اذ العدم ما
خرج في مفهوم الحدوث فيتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود مشتركا بين
الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلوله للوجود مشتركة ايضا فيصح
رؤية الله تعالى وهو المط واعترض على هذا الدليل بان المرئي انما هو التاليف

الاجزاء بعضها ببعض لان الطول والتاليف عرض فيكون المرئي انما هو العرض
فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم صحة الرؤية معللة فان صحة الرؤية عدمية لما
عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم
احتياج صحة الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين
الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا
اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي يكون
اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما
عدم وجوب كونه وجوديا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية
جاز ان يكون معللا بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما تعالت العلم فيصح
تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز
ان يمتنع رؤيته الله تعالى لاحتياج الرؤية شرطا او لوجود مانع وذلك لان الحكم كما يعتبر
في تحققه حصول المقتضي كذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع
فلعل ما عليه الله تعالى في هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون ذاته
تعالى غير قابلة للرؤية كالطعوم فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى قابلة لهما
المصحح الخ احتج المعتزلة على امتناع رؤية الله تعالى بوجوه ستة الاول هو ان
قوله تعالى لا تدركه الابصار بمعنى انا لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا
لا تدركه الابصار بمعنى لقولنا لا تدركه الابصار وقولنا لا تدركه الابصار صادق
كذب ... كذب ... تدركه الابصار واذا ثبت ذلك يلزم كذب قولنا تدركه بمعنى

الابصار اذ لا قايل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بوجوه الجواب الاول هو
ان الادراك عبارة عن الروية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من
مطلق الروية والاية تدل على نفي الادراك اعني نفي الروية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
من نفي الروية على سبيل الاحاطة نفي الروية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام
والجواب الثاني ان معنى الاية لا تدركه الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام
وهو يفيد العموم كما بين في موضعه فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك
لا ينافي قضية ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة
الجزئية وقوله تدركه بعض الابصار لا يجب لا قايل بالفرق وهو ممنوع فان ابصار
الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الادراك
اتى عبارة عن روية على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون
به رويتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه الاية وما قبلها في معرض المدح فيكون
نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب
وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية ولقايل ان يقول المدح هو نفي الادراك
البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع والانزاع في نفي ذلك اما الى
لة التي يحصل بعد احد هذين الشيين من غير حصول احدهما فممنوع انه نقص والنزاع
هو في الاية الوجه الثاني قوله تعالى لموسى حين سال الروية لن تراني وكلمة لن للتابيد
باتفاق النحاة فيلزم نفي روية موسى ابدا ويلزم من ذلك لا يراه احد لعدم القايل
بالفرق واجيب عن هذا الوجه بان نمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم فلا نجوز ان
يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا

فجزاؤه

115

فجزاؤه جهنم خالدا فيها ... وفيه نظر الثالث اي الوجه الثالث
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء الاية نفى الروية وقت الكلام لانه حصر في التكليم الاقسام
اي الوجوه الثلاثة وليس منها ما فيه الروية ~~وقت الكلام~~ اما الاول فلان المشافهة
فيه لا تسمى وحيا واما الاخيران فظاهر انا واذا انتفت الروية وقت الكلام
فينتفي في غير وقت الكلام لعدم القايل بالفصل واجيب عن هذا الوجه بانا
لا نسلم ان الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن
السامع اولا لكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان
قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فايدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان
لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما السرعة
فلا تناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا
تدل على العظمة الوجه الرابع هو انه سمى الله تعالى استعظام طلب رويته ورتب
الوعيد والزجر على طلب رويته فقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك اي
الروية ~~في قوله تعالى حكاية عن الكفار~~ حيث قال فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم روية الله تعالى جهرة ولذلك رتب الوعيد والوعيد على
طلب الروية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
او معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا لقاء ثوابنا هلا انزل علينا الملا
ئكة فيخبروننا بان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي او نرى ربنا فيخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه

وتصديقه ثم اقسم عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية
وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بذلك طغيانا وعتوا عظيما بان طلب الرؤية
يستلزم الذم والعقاب وح لا يجوز ان يرى في الاخرة والا لوجب ان لا يعاقبوا
بعدا وبطلبها لان القايل بالرؤية انما يقول ان الرؤية انما تحصل من اعظم المثوبات
واجل جلالا فكيف يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما
استعظم طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا
ولذلك انهم طلبوا في الدنيا قبل اعطاء الله تعالى لابصارهم القوة التي بها تقوى على
رؤيته فلذلك استعظم ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم
بعدم رجائهم لقاءه في الاخرة بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الاخرة
فعلم بان انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في الاخرة مذموم فثبت جواز رؤيته في
الاخرة اذ لو امتنع انقطاع الرجاء عن رؤيته والا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق
والذبح واذا ثبت ذلك علم بان الذم انما هو مترتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في
الاخرة فلا يلزم ما يستلزم المطلوب   الخامس الخ   الوجه الخامس هو ان
الابصار هي انما هو اي فيما عندنا من المحسوسات يجب اذا كانت الشروط الثمانية
موجودة احدها كون الحاسة سليمة اذ لو كانت مئوفة لا تجب الرؤية وثانيها
كون الشيء المرئي جايز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية لما امكن الرؤية وثالثها
كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المرئي للرائي او كونه في حكم المقابل له
كالاعراض القايمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها وكالصورة المحسوسة في
المراة المقابل للرائي فانها كونها قايمة بالمراة في حكم المراة اذ لو لم يكن مقابلا

انقطاع

ولا

ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية القرب
من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد وسادسها هو ان لا
يكون في غاية اللطافة وسابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر اذ لو كان
في غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالتجربة وثامنها هو ان
لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذكر ههنا اذ لو لم يجب
الرؤية عند وجود هذه الشرائط لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها
والشروط الستة الاخيرة كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية
القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها
في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد نفيناه عنه تعالى فبقي
شرطان احدهما سلامة الحاسة والثاني صحة كونه تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة
الحاسة حاصل لنا الان فلو صح رؤيته تعالى لوجب لحصول الشرطين وح وجب
ان نرى الله تعالى الان واللازم وهو رؤيته تعالى الان باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته
تعالى مثل اللازم باطل وهو المدعى وقد اختل المعنى بشرط اعتبره القوم وراء الثمانية
المذكورة وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا الابصار
كان غافلا عنه فربما حصلت هذه الشرائط ولا يحصل الابصار واجيب عن هذا
الوجه بان الابصار في الغايب غير الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون
محسوسا ليس كالابصار في الشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل
لنا الان كالقوة التي يعطيها الله تعالى ابصارنا بعد البعث بها تقوى على هذا
الادراك او لم يمكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله

تعالى ويكون فاعله الشروط متحدات اعلم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى
لا يقبل المقابل للرائي ولا الانطباع منه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى
في جهة وكل مرئي مقابل للرائي ومنطبع منه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا
واجيب عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نم صدق قولكم كل مرئي مقابل
للرائي ومنطبع منه وما ادعيتم من الضرورية في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في
صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق لما اختلف في صدقها وبان ما ذكرتم
من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته ولا منطبع
منه فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى الباب الثالث الخ الباب

الثالث في افعال الله تعالى وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى قال الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها
اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال واقعة بقدرة الله
تعالى وكونها الافعال طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد
وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة
خلقها الله في العبد اي انه تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة
والارادة يوجبان الفعل المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
ان المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة الاول هو ان
ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور الفعل كان العبد مجبرا في فعله لا
مختارا اذ الفاعل هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه

المختار

بل يمكن منه احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا يلزم الترجيح من غير مرجح
ويجب العبد معه اذ لو لم يمكن ان يوجد وان لا يوجد فان لم يتوقف وجوده على
امر اخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا مرجحا بل بعضه هف
ولا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا من العبد لاحتاج الى مرجح
اخر فيعود التقسيم اليه ويتسلسل فاذا لا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر من
العبد دفعا للتسلسل ح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند
عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار ورد هذا بطل لانهم يقولون معنى الاختيار
هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى
حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة وهذا الوجه الثاني هو ان العبد لو اوجد فعله باختياره
لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار لشيء غير عالم به على
التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه
العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا لم يكن عالما بتفاصيل
فعله فيكون الفاعل للحركة البطيئة اي فعل السكون في بعض الاحياز والحركة
في بعضها يحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة وبعدد احياز تلك السكنات وهو
باطل لانه لا شيء من ذلك وفيه نظر لان البطؤ ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه
الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وناقض مراد العبد مراد الله تعالى بان
يريد العبد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه في ذلك الزمان
فان وقع مراد كل منهما يلزم جمع النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما لزم رفع

النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى
وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور المعين على السواء اى مساويه لقدرة العبد لان كل واحد منهما
مستقل بالتاثير فى هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة
العبد لامتناع ترجيح قدرة العبد الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا
متساويتين فى الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف وان قدر
على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى لكن القوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو
لا يقدر على منع القوى وح جاز فيما فرضنا حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح
ح الحجة الخ الحجة المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمنقول
والمعقول اما الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا فى فعله لكانت افعا
له جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك يقبح تكليفه بشى لاستحالة تكليف الجماد
وما يجرى مجراه لكن العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد ليس
بخلق الله تعالى بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك الورود
وهو ان الفعل المامور به عند استواء الداعى الى الفعل والداعى
الى الترك وعند مرجوحية داعى الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعى الفعل
على واجب الحصول فالفعل المامور اما ممتنع الحصول او واجب الحصول فلا يكون
مقدورا للعبد فيقبح التكليف الخ لان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع
لله تعالى وجب وقوعه وان لم يكن معلوم الوقوع له كان ممتنع الوقوع وهاتان
المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك لا يكون للعبد فى فعله

تاثير فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على الكل ومع هذا فيمكن ان يجاب
عنه بان يقال سلمنا ان فعل العبد يجرى مجرى حركات الجمادات لكن لا نم
قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه تعالى لا يسئل عما يفعل واما الثانى الخ واما الثانى اى المنقول فمن
وجوه الوجه الاول هو ان الآيات التى اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فو
يل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الى قوله كل امرئ بما كسبت ر
هين والآيات التى علقت الايمان بمشية العباد كقوله فمن شاء فليؤمن ا
لخ تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم وهو المط وعورض
بان ما ذكرتم من الآيات الواردة فى اضافة الافعال الى العباد وتعليقها
على مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال
غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى
الله خالق كل شى وقوله تعالى خلقكم وما تعملون فان هاتين الايتين تدلان
حصرا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل على الثانى فهو
قوله تعالى من يشا يجعله على صراط مستقيم فان هذه الاية تدل على انها متعلقة بمشيته
تعالى دون مشية العبد الثانى الخ الوجه الثانى من الوجوه النقلية هو
ان الآيات المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهى الطاعات
كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
وعلى الوعيد بالعقاب بسبب الافعال وهى المعاصى كقوله تعالى ومن يفعل ذلك
يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذى

وفي الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا
الكثير من ان يحصى مع انها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيار
هم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستقبحا
لكون افعالهم ح يكون جارية مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه
بان المقتضي للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب
انما هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبت للعبد قبل ولادته
لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال
الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير الصالحة امارات للشقاوة
فان قلت لو كانت السعادة والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيهما فلم
يترتب الثواب والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليهما
ليس من حيث ان الاعمال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصا
لحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الاعمال معرفات وامارات للثواب
والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب الثواب الخ اشارة الى
جواب سؤال مقدر تقريره ما ذكرناه الثالث الخ الوجه الثالث
من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم كما في الايات التي اوردناها على
كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده المص من الاية الدالة
على ان ذلك بخلق الله ومشيته وبنظايره قوله تعالى من يشا الله يضلله ومن يشا
يجعله على صراط مستقيم الرابع الخ الوجه الرابع من الوجوه النقلية
الايات الدالة على ان افعاله لا تتصف بافعال العباد من الظلم والتفاوت

والاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم فلقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن
كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف فلقوله
تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان كل
ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفا
وت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت يدل على ان افعال العباد
غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد
افعالا له وكل ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
يكون صفة لافعاله لكن هذه الايات تدل على ان افعاله لا يتصف بهذه الصفات
فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته مخلوقة له وهو المط واجيب عن هذا بان
ما ذكرتم من الايات لا تدل على ان افعال العباد لا يتعلق بها قدرته تعالى اما الايات
الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون الفعل ظلما ليس داخلا في ماهية الفعل
ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصفت افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل
هو صفة اضافية تعرض الافعال بالنسبة الينا وذلك لان ما كيفيتنا بالنسبة الى حقوق
العباد واستحقاقنا اياها فاذا تجاوزنا عنه فيكون اخذنا حقوق العباد ظلما اذ
الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة اليه تعالى
فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق واذا كان كذلك
فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارئ
تعالى مجردا عن هذه الاشياء بل يعرض له هذا الانفعال عند ذلك بالنسبة الينا فيجوز
اذ

ان يصدر عنه تعالى فعل و بعض تعرض لذلك الفعل بالنسبة اليه لم علم انوع واما الآ
يتان الواقعتان على نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى فلكون المراد من
نفي الاختلاف نفيه من القرآن كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله
تعالى ومخلوقه بدل عليه المشاهدة في مخلوقاته ومن التفاوت نفيه عن خلق السما
وات كما دل عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن الافعال فان مخلوقات الله تعالى
في الرتبة والشرف والزمان الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان كذلك
فلا تدل الآيتان على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف والتفاوت
ففي القرآن و خلق السماوات او الكلام فيها   واعلم الخ   اعلم ان اصحاب
المصنف اى الاشاعرة لما وجدوا التفرقة البديهية بين ما نزاوله و نباشره من
الافاعيل و بين ما نجده من الجمادات من الحركات علموا ان لنا في افعالنا
اختيارا واما البرهان القائم على امتناع صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا
فالجأهم الى طرد حكم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما
عرفت من الوجوه [illegible] وارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع
قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل
فالله تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالفعل وان لم يكن مو
جدا للافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جازت الاضافة والتكليف والمدح
والذم والوعد والوعيد والقول بهذا ضعيف مشكل لان تصميم العزم
ايضا فعل فيكون واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل
اصلا ويعود المحذورات ولصعوبة هذا المقام اى مسألة خلق الاعمال

انكر

فكان افعاله تعالى ح
متفاوته ح
فمن
ايضا ح

انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحه
او القول بالشرك اعاذنا الله و اياكم عن مزال الاقدام في هذا المقام بالنبي
عليه السلام   التاسع الخ   المسألة التاسعة في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
وهذا البحث موقوف على تمهيد مقدمة وهو ان تعلق الارادة عند الاشعري
تتوافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
الله عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اى كل
ما هو مأمور مراد لا غير اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات من
الخير والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه تعالى موجد لجميع الكائنات و
موجدهما على حسب الاختيار لما مر وكل من اوجدها على حسب الاختيار فهو لها مريد وهذا
ينتج ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المط الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي
يموت على كفره كأبي جهل مثلا عدم ايمانه لعدم وقوعه فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز
وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا تتعلق الارادة
بايمانه لا تتعلق الارادة الشيء ممن يعلم استحالته فثبت ان كل ما لا يريده فلا يقع وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المط   احتج الخ
احتجت المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامو
رات بوجوه اربعة الاول ان الكفر مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به
فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا به اذ الارادة اما نفس الامر
او ملزومة له بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا واذا لم
يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو

فاسد ح
مريد ح
لا تتبع ح
يخرج ح

المط الثالث انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضاء به لوجوب الرضاء بالقضاء
والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث لو ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر
مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا
الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو كان
اراده لرضي به لان الرضاء هو الارادة لكن الاية تدل على عدم الرضا فتكون
دالة على عدم الارادة وهو المط واما التقريب في الوجوه الثلثة الاخر فكما
في الوجه الاول بعينه واجيب عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا
لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد
ينفك كامر المختبر مثلا كما اذا اطن زيد ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك
يريد ان يختبر عبده ينظر هل ياتي ذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فالسيد يامر باتيانه
ولا يريده واذا جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولا
يكن مامورا به وهو باطل لانه ايضا يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر اذ لو جاز انفكاك
الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكره من شان وجود الامر بدون الارادة
لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود
الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا
به بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ان لو كان نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو
مقتضى والرضى انما يجب بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا يلزم ما ذكره وايضا رضى
العباد بالكفر كفر لا رضى المقضي وعن الوجه الثالث بانا لا نم ان لو كان الكفر
مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا

قلنا لا نم بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير الارادة وقد ينفك عنها كما عرفت
فح لا يكون الكافر مطيعا بكفره لان ما اتى به من الكفر غير مامور به وعنه ايضا ما
قد عرفت من الجواب عن الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الاية تدل
على عدم ارادة الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقا
وهو ممنوع اذ الرضا من الله تعالى ارادته الثواب في حقنا او ترك الاعتراض فح
معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد بالكفر
او لا يترك الاعتراض للعباد بالكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر
فان الكفر منصوب لانه مفعول الرضا وهو ظاهر وايضا لو كان المراد بالرضا
ترك الاعتراض لوجب ان لا يقول على عباده اذ صلة الاعتراض هو على دون
اللام قوله قالت الخ وقالت المعتزلة الحكماء ما التقضا والقدر الموجب
اما خير محض لا يشتمل اصلا كالملائكة التي يسميها الحكماء بالعقول والافلاك
او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم واعتبر بالنار فان فيها وان
كان شرا من حيث انها قد تحرق بعض الاحوال الحيوان الا ان فيها منافع
كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي بالذات هو تلك الخيرات والشر واقع بالتبع اذ لا
يمكن وجود النار وهي على طبيعتها الا بحيث يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي ينبوع
الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل
القسم الثاني يحترز عن الشر القليل لانتفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير
الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير قوله الثالث الخ المسئلة الثالثة
في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الا
طلاق

يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله فما يجيء فلا يكون شيء منها
الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا
كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل
غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه وقبحه يكون
لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح صدوره من الله تعالى قبيح
مثلا لان ما بالذات لا يزول وكذلك الحسن اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته
او لصفة قائمة لذاته يحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا كما عرفت ثم ان من
الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى
وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المفسدة قبيح و
حسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولا يجوز ان الحسن و
القبح فيما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل يحكم بالحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور
المذكورة اي المتمسك بكتاب سماوي كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما فلم يبق الرد على المعتزلة بان مرادكم بالحسن
ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما للطبع كاللذة وبالقبح ما يكون صفة نقص
كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا اختلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة
الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل بادراك ذلك فانما
ولكن المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب كالصلوة والقبح ما يتعلق به في
الآجل عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع به فكيف
لا يكون مستفادا من الشرع وقد ظهر في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار

في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا
يوصف بالحسن والقبح اصلا العبد الرابع اه المسئلة الرابعة في انه لا يجب
على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم عليه
لامتناع ثبوت الحكم اعني الوجوب بدون حاكم موجب واذ لا حاكم عليه تعالى
فلا يجب عليه شيء والثاني انه لو وجب عليه شيء فاما ان يستوجب الذم بترك
الشيء الواجب ام لا لا سبيل الى الثاني لتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب
الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا في ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه و
صرح والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة
عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الا
لجاء فقيل عليه بان هذا التقريب الى الطاعة الذي اوجبتم سببه على الله
تعالى امر ممكن في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب ابدا يعني يقرب اولا
ثم يقضي ذلك المقرب بهذا التقريب فيكون الوسط الى المقرب عبثا وكلما
كان يكون عبثا جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور
التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات فقيل عليه بان الله تعالى على العباد
من النعم السابغة والانعامات السابغة ما لا يمكن عده واحصاؤه واذا كان كذلك
فشكر الاول من الطاعات لا يكافي تلك النعم السابغة فكيف تقتضي مكافاة اخرى و
من الامور التي اوجبوا على الله تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل عليه
العقاب حق الله تعالى فله عفو اذ ليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه
ضرر واذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجبا عليه ومن ذلك الامور اوجبوا على الله تعالى

ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فيتفرع عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما
خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا
في الدنيا والاخرة ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح
عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه تعالى عن الاتيان به فيتفرع عليه انه تعالى خالق وقد عرفت
فساده ولكن في المسئلة السابعة الخامسة الخ المسئلة الخامسة في ان افعاله
الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع ~~المصالح~~ المفاسد وانا قلنا
ذلك لوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل من يفعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض
بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل ما كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض الذي
هو غيره وكل ما كان مستكملا بغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض
لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وهو قبيح فلا يفعل لغرض لا يقال لا نم ان كل من يفعل لغرض
كان مستكملا بذلك الغرض وانما يكون يلزم ذلك ان لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته
اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه
تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات ولا الاستكمال بالغير لانا
نقول في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم
يصلح ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغرض ضرورة
الثاني انه لا شك في ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل تلك الاغراض
ابتداء من غير توسط الافعال مقدورا لله تعالى لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء واذا
جاز صدور تلك الافعال عنه تعالى ابتداء فجعلها غايات بتوسط الافعال يكون

123

عبثا والعبث ينافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض وهو المطلوب
من جملة افعاله جعل تلك الاغراض غايات الافعال وهو عبث واذا كان بعض
افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل
الثالث هو ان الغرض من اختصاص الحادث بوقته المعين بوقتها المعين ان وجد
قبل ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث اي قبل هذا الوقت لا فيه ولزم ايضا
ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء لا يكون موجودا في الخ
لا يوجد قبل ذلك الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك الوقت فيعود
الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان ~~يحصل الغرض بهذا الوقت~~ بان
نقول الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت
او معه فان استند اختصاص كل غرض بوقته بغرض اخر لا الى نهاية يلزم التسلسل
وهو باطل وان انتهت الاغراض الى ما لا غرض لاختصاص كل غرض بوقته بغرض
اخر ~~لا الى نهاية~~ يلزم تنزيه فعله تعالى عن الغرض وهو المطلوب واتفقت الخ
اتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لانه لو
لم يكن كذلك فيما لا يكون معللا برعاية مصلحة يعود اليه وهو باطل لما عرفت او
يكون افعاله تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما لا غرض فيه عبث والعبث
على الحكيم محال واذا بطل القسمان ثبت ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح
العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان المراد بالعبث في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان
هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين المتنازع فيه وان كان غيره فلا بد من افادة
تصويره اولا وتقرير الشبهة عليه ثانيا حتى ينظر في صحته وفساده السادسة الخ

المسألة السادسة قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات لا
استحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التفضل بتعظيمه قبيح لان يستحق التعظيم
قبيح على انه تعالى كما مر مبني هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله وحسن فقد
ابطلناه ومع القول بهما فالتفضل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر
والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه اجيب بوجهين الاول ان العبد
مجبر في افعاله كما مر فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات واذا كان كذلك
فيقبح تكليفه بمثل ما يقبح تكليف الجمادات وما يجري مجراها الثاني ان تكليف العباد
ان خلا عن الغرض لكان عبثا فيقبح من الله تعالى الايمان به وان كان لغرض فذلك الغرض
لا يكون له تعالى لانه تعالى متعال عن الغرض ولا يكون لغيره لانه تعالى قادر على تحصيل
ذلك الغرض ابتداء من غير توسط العبد لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداء واذا
كان كذلك فيقبح التكليف واجيب عن هذا الاحتجاج بان التكليف فائدته ترجع
الى انه اعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب بواسطة الاتيان بما كلف به على
اهل الجنة وحلول العذاب على اهل النار بواسطة تركه وفارق بين السعداء و
الاشقياء واذا كان كذلك فهذا الحور يطلب لميته لان حكم الله تعالى لا يطلب لميته ولا يسأل
عليه فان الله تعالى ان يعترض على من اراد ولا يعترض عليه ويسأل عن غيره ولا
يسأل عنه كما قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون جعلنا الله
من الراضين بقضائه الصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه وجميع اصحابه

الكتاب الثالث الخ   الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها
كمباحث الامامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي

هذا

124

هذا الكتاب ثلثة ابواب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث الاول في
احتياج الانسان الى النبي اذا اعرفت هذا فنقول لما امكن الانسان بحيث يستقل
وحده بامر نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا
بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه اي بمشاركة ان تساعد اخر ولا يتم ايضا الا
بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد
صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله ويكون تلك المعارضة والمعاوضة
تجريان فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة واصلاح
النوع كتقرير التمدن مثلا ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك ويدعو شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل متفق
عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل شرع اذ العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شا
رع يعرفه ويقيمه على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره
مخصصا بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن كذلك اي الشارع لتنازع الناس
في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الاخر وتلك المعجزات تدعوا الناس الى
طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته وتكون مصدقة له في مقالته وايضا ذلك الشا
رع يوعد المسيء بالعقاب العاجل والاجل ويعد المطيع بالثواب والشارع
الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان محتاج الى النبي وهو المطلوب
الثاني الخ   البحث الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك
او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة لاحزاب النفس الى عالم القدس
زايد

والشاغله القوى البدنيه فوقعت عن افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من بدنه
فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعيه عن تحريك المواد
المحموده بتحليل المواد الرديه لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير تلك
الحاله هلك واليه اشار في قوله على لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضه وانما قلنا هو مقرون بالتحدي وهو طلب المعا
رضة لئلا يتخذ الكاذب معجزة من سبق من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرون
بالتحدي وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذه فعلم مما ذكرنا
ان هذين القيدين مما يجب ان يزاد على ما قال المص في تعريف المعجز حتى يكون
منطبقا عليها اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان
يمسك النبي عن القوت مدة غير معتاده وهو مع ذلك محفوظ القوه وهو جائز
بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنيه فوقفت القوى اعنى الحرارة
البدنيه عن افعالها كالهضم والشهوه والتغذيه وما يتعلق بها فلم يتحلل من البدن
شي مما يتحلل من غيره فاستغنى النبي عن بدل ما يتحلل اعنى الغذا الا ترى ان المريض
بالامراض الحاده لما اشتغلت قواه الطبيعيه عن تحريك المواد المحموده وتحليلها بتحليل
المواد الرديه لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عنه في غير
تلك الحالة هلك والى ما ذكرنا الاشاره في قوله على لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني وان يحصل الفعل الخارق للعادة اما ان
يكون فعلا لسانيا او فعلا لجارحه اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب
بسبب ان يقع للنبي في اليقظه ما يقع لغيره في النوم من الفراغ عن الا
شتغال

بتصرف البدن فتتصل نفسه لقوته وتعاليه عن الشواغل البدنيه وطهارته
عن الكدورات البشريه بالملائكه العظام اعنى الجواهر الروحانيه الشريفة
التي فيها صور الموجودات كلها فتنتقش في تلك الملائكه العظام من صور الجز
ئيات الواقعه في عالمنا هذا كما تنطبع صور مراة في مراة اخرى تقابلها عند ار
تفاع الحجاب بينهما فتدرك ما عندها من المغيبات على وجه كلي وانما انتقشت
صور الجزئيات في تلك الجواهر اعنى الجواهر الروحانية لانها اسباب وعلل لاسباب لحوادث الجزئيات
ومدركة لذوات الجزئيات ومدركة لما سوف الجزئيات اعنى الحوادث اللاحقه
المحتاجه الى الحوادث السابقه فتكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد
مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فيتعلق تلك
الصور من النفس الى القوه المتخيله فتحكيها بصور جزئيه مناسبة لها ثم تنتقل
تلك الصور من المتخيلة الى الحس المشترك فترى تلك الصور كالمشاهد المحسوس
هذا هو الوحي وربما تعلق النفس ويشتد الاتصال فيسمع يعنى النبي كلاما منظوما
من مشاهد يخاطبه وذلك المخاطب هو الملك وبهذا ان يكون نزول الكتب
الالهيه بهذا الوجه اذ يستبعد نزول العقول عند شخص وتكلمهم بكلام و
اما الثاني فهو الفعل بجارحة اخرى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يفي بذلك قوة
امثاله مثل ان يمنع النبي الماء عن جريانه كما نقل عن موسى على وانفجار الماء
من بين اصابع النبي وبنانه كما نقل عن نبينا عليه وذلك الاقتدار انما هو للنبي
بسبب ان سلطه الله تعالى على الكائنات فتتصرف نفسه فيها بارادته صورة
واحدا اخرى كما تتصرف في اجزاء بدنه سيما في عنصر يناسبه مزاجه الخاص

ويشارك مزاجه ذلك العنصر في طبيعته الى ان يكون نفسه اقوى على التصرف
في ذلك العنصر من التصرف في عنصر او سبب من الاسباب وان لم يعلم ذلك
السبب بحقيقته واذا كان كذلك فيفعل في العنصر ما يشاء وهذا التقرير في المعجزة
المعجزة على راي الحكما واما على راي المتكلمين فلا حاجة الى التطويلات فان الله سبحانه
وتعالى قادر وفاعل بالاختيار ويخص من يشاء من عباده بالنبوة والمعجزة وار
سال الملك اليه وانزال الكتب عليه الثالث الخ البحث الثالث في اثبات
نبوة نبينا عليه السلام يدل على نبوته وجهان الاول انه عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر و
اجماع الامم على ذلك واظهر المعجزة وهي ثلاثة انواع لان معجزات الرسول عليه السلام
منقولة الينا بالتواتر اولا والثانية عقلية او حسية اما انه اظهر القسم
الاول من المعجزة لانه اتى عليه السلام بالقرآن بالتواتر وتحدى به لانه عليه السلام طلب المعارضة
من الفصحاء بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
الاية وهي دالة على التحدي بسورة والتقدير ولكن على النهاية فيه ولم يعارضه بل
تحيروا عن ذلك لانهم لو قدروا عليها معارضة لتوفرت دواعيهم عليها ولو وقعت
المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهار القران لان
الخ يجيء كالشبهة وتلك المعارضة قادحة فعلم ان القران معجز متواتر فثبت
انه اظهر المعجز المنقول الينا بالتواتر وعليه المط واما انه بالمعجز العقلية فذلك
على نوعين الاول انه اخبر عن الغيبات المستقبلة والاخر عن الغيبات الماضية و
القسم الاول ايضا قسمان قسم ورد في القران وقسم ورد في الاخبار اما الاول
وورد في القران فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من

بعد

بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا للنبي عليه السلام ان الذي
فرض عليك القران لرادك الى معاد يعني مكة وكان كما اخبر وسميت مكة معادا
لان معاد الرجل بلدته وذلك لان الرجل ينصرف في البلاد ثم يعود اليها ومنها
قوله تعالى خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى
قوم اولي بأس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعاهم ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم
وعند بعضهم فارس وقد دعاهم عمر ابن الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم
اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعاهم علي الى قتالهم ويكون معنى
قوله تعالى او يسلمون او ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين اي
ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما
استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا اهلك الله الجبابرة بمصر واو
رثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر والمراد منه الصحابة
بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وخلوه و
امرائهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الخلفاء وكانوا خائفين في صدر الاسلام و
قد انجز الله ما وعده لهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا كثير منها قوله عليه السلام الخلا
فة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين ذلك القدر ومنها
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد
النبي بهما ومنها قوله عليه السلام لعمار يا عمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين في حرب البغاة مع علي رضي الله عنه ومنها قوله عليه السلام للعباس حين اسر النبي عليه السلام

وطلب الفداء لنفسه ولابن اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث و
اخبر العباس رضه عن الفداء وقال لا مال فقال النبي صلعم اين المال الذي و
ضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت ان اصبت في سفري هذا
فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم بهذا
احد غيري وانك رسول الله واسلم رضه ومنها اخباره عن موت النجاشي
في اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة رضه روى ان النبي صلعم نعى الناس بالنجا
(اي اخبر بالموت)
بالنجاشي في اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم
الى المصلى فكبر بهم اربع تكبيرات ثم شاعت بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم
ومنها اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اشراط الساعة كما هو مذكور
في كتب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح وكاخباره عن نابغة بغداد
هو لان ابا بكرة رضه روى عن النبي صلعم قال لينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على
شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب البقر والبرية و
هلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان
كما اخبر لان المراد بذلك المصر هو بغداد وكون ذلك الغائط قبل بناء بغداد المدينة مسمى
بالبصرة لا ينافي تسميتها بعده ببغداد والدليل على ان المراد بذلك المصر انما هو بغداد
لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو مطلع من شط العرب
وليس عليه جسر بل انما هو على نهر بغداد وقد اتاها بنو قنطوراء لان المراد

بني

127

بني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية ابراهيم صلعم والترك من نسلها
وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكر النبي صلعم ومن اراد
العلم بكيفيته فليطالع ما كتب الطوسي في حكايتها وكاخباره صلعم عن نار
(اي الامام نصير الدين الطوسي رح)
بصرى وهي مدرسة من مدارس الشام فان ابا هريرة رضه روى ان النبي صلعم قال
لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما
اخبر فان في ايامنا قد اشتعلت نار في ارض الحجاز وقد اخبرت بقصتها ثقات
رؤيت من بصرى ولعل مراد النبي صلعم باعناق الابل تلك الهضبات وهذا شا
يع فاش بين الناس فان تلك النار راها جمع عظيم من الحاج والان اكثرهم باقون
متفرقون في البلاد واما القسم الاول فهو الاخبار عن الغيبات الماضية كاخباره
عن ما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة وذكر اتيانه من المغيبات
لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثاني من
معجزاته العقلية فبلوغه هذا المبلغ العظيم من الحكم النظرية والعملية بل جميع العلوم
العقلية والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بعينه يدل عليه اتيانه بكلام
عجز الاولون والاخرون عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل
على جميع الحكم العلوم العقلية والنقلية بلا تعلم من احد وممارسة لكتب المتقدمين
من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عنه صلعم انه اتى بمعجزات
اكثر من ما ذكر كانشقاق القمر فان انس بن مالك رضه روى ان اهل مكة سا
لوا رسول الله صلعم ان يريهم اية فاراهم القمر شقين حتى راوا حراء بينهما وذلك
عند مكة وكتسليم الحجر على النبي صلعم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول

الهضبة الجبل المرتفع المنبسط على الارض

في القرآن ح

صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه
الآن وفي التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على نبوته فاثباتها
به دور وكينبوع الماء من بين اصابعه صلعم لانه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك فوضع النبي صلعم يده
في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا
فقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
فانه قال جابر كان النبي صلعم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما
صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان
تنشق فنزل النبي صلعم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت
حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف ليعلى بن مرة الثقفي فانه
قال بينما انا سائر مع رسول الله صلعم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى
عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلعم فقال اين صا
حب هذا البعير فجاء فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت
ما لهم معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكا كثرة العمل وقلة
العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث لما لم يكن له تعلق بالحديث تركناه و
قوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم
عنقه من مذبحه منحره وكشهادة الشاة المسمومة بانها لا تؤكل منها فانها مسمومة
كما روي عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله

شهادة

جمع سارية وهي الاسطوانة

بالشروح

الشاة

صلعم فقدم الى رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال
رسول الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه
الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قال
فما اردت من ذلك قالت قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غير نبي استرحنا منه
فعفى عنها رسول الله صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب
دلائل النبوة فانها وان لم يبلغ كل واحد منها لكن المجموع الروات بلغوا حد التواتر
فالمشترك بينها وهو الاتيان بالخارق متواتر كما في شجاعة علي وجود حاتم فثبت ان محمدا صلعم
ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة فهو نبي اذ المعجزة تدل
على صدقه تصديق الله اياه ولان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا
الملك اليكم ان كنت صادقا في دعواي فليخالف عادته ويقوم من مكانه فطالبوه بذلك فاتى
على وفق دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف
عادتك وقم من مقامك واقعد كذا وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى
تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة صدقه في دعواه ولا يقال بانه كان اتفاقا
مضاف الى فاعله
قطعا بان ذلك الفعل اراد الملك سواله فكذا ههنا اذ من كان صدقه الله فهو صادق
لا نقول لا يجوز الكذب على الله تعالى اما لو انه او لغيره عيب بما ذكرنا انه نبي
والصلاة ... الوجه الثاني هو ان جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
فان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه
الكذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره وكاعراضه عن متاع الدنيا مع
الاقتدار عليه فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك الد
عوى

فلم يلتفت اليهم وكسني به في العادة حتى انه تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط
وكشجاعته في الغاية الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ولقد كان
البراء والله اذا احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا للذي يحاذي به يعني النبي و
مثل ايدل على انه عليه كان قوي القلب على اعداء الله تعالى كقوله تعالى والله يعصمك من
الناس ونحو كالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت
جوامع الكلم وكالاصرار على دعوى النبوة مع كثرة ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال
عليه ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور
ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان الزور لا يمكن ان يكون كذلك وكالترفع
عن الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يكون اجتماع الا لا
نبيا او اسعق لاحد من الخلق اجتماع تلك الصفات في ذاته وكان اجتماعها في ذاته
من اعظم المعجزات واقوى الدلالة على نبوته عليه قالت البراهمة الخ قالت
البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسول لان حسنه العقل يحسن ولا حاجة الى الرسول لان كل ما
حسنه العقل مقبول سواء ورد به الرسول او لا وان قبح العقل كذلك لان ما
قبحه العقل مردود سواء ورد به الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل يتوقف
فيه كذلك لان ما يتوقف العقل فيه فيحسن عند الحاجة اليه للانتفاع به لا يتقربه
العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا كان الانتفاع
به حسنا والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه محال لا يليق بالحكمة ويقبح الانتفاع
به الاقدام على ما يقبحه عند الاستغنا عن الانتفاع به لما تقرر احيانا في العقول ان ما
لا يكون في محل الحاجة يقبح الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة

حطب مصقع البليغ

ادرو

يعني ان كل واحد من ملف...

ما جاء به الرسول الخ

اصلا

اصلا واذا كان كذلك فلا حاجة الى الفعل منكر حجته ولا حق النبي قلنا الجواب عنه من
وجهين الاول انا لا نسلم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوائد لا تحصى منها ان
يقرر الحجج ويؤكدها بالعقل في الامور التي يجزم العقل بها ويواسطه الحجج ويزيل الشبه
التي تصعب دفعها وان لم يثبت الا تجويز ما يتوقف العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فالنبي اذا اخبر
عنه بالقطع صح جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ومنع حسن
الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ هي من حيث انه تصرف
في ملك الله بغير اذنه منع ومن حيث انه ربما يؤدي تركها الى التعذيب حسن فاذا
حسنه النبي عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا فانه يبين ما يليق الله
عنه وكميتها وكيفيتها على التفصيل ليحصل به قطع عذر المكلف من كل الوجوه كما قال
الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يتعذر المكلف بحجة و
عليه والله وان كان اصل الطاعة في العقل واجبا لكنه تعالى ان خلقنا للعبادة فيجب ان
يبينها لنا الانبياء وكم هي وكيف هي فلما فصلها النبي عليه وبينها اندفعت تلك الحجة
ومنها ان يعين النبي وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة
في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها لان حفظ السعادة تذكر المعبود ومنها تعيين
انواع الطاعات الغير المذكرة للمعبود كالزكاة وصلة الرحم والبر للوالدين ونحوها
ومنها ان يشرح قواعد العدل المقيم لجميع النوع كما عرفت في هذا الباب و
منها ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والنجارة
والفلاحة والخبز والطحن وغيرها والصناعات النافعة المكملة لامر المعاش و

احمد دا المسيح والمسيح ... الى ان ...

كوجوده واجب الوجود ...

صدر و

ملكا اما نافعه في الحروب كصنعة الدروع كما قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة
لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم الآية او في البحر كما قال الله في نوح عليه السلام واصنع الفلك بأ
عيننا ووحينا وغيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على استخراج العقل والتجربة في زمن
عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض فان ما
كونها نافعة في بعض الامراض وضارة في بعضها الى غير ذلك من فوائد الادوية مما هو
مذكور في الكتب الطبية يعلمها بلا تعب وخطر فان التجربة فيها كثيرا ما يفضي الى
الهلاك وان يعلم خواص الكواكب الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون
فان ذلك لا يحصل الا بالتجربة فقط وهو لا يتم بالاعمار بان العلم الذي يحصل بذلك انما يحصل
بعد تكرر الادوار والاعمار البشرية لا تفي بها الوجه الخامس انا قد علمنا ان العقل في الحال كاف
بالعلم لحسن الاشياء وقبحها وان يعلم ذلك الكامل من العقول لكن جميع العقول غير كاملة
متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم الى وجه ما
سبب ضعف عقولهم ولهذا قال النبي صلعم كلم الناس على قدر عقولهم   قالت اليهود
الخ   قالت اليهود لو كان محمد عليه السلام صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك
لان من اقواله ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون قد بين
فانه كان في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون مبينا لزم ان يكون نقله ما لا متنه واوا...
لذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان
متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا في شرعه انه سينسخ فانه كان
في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة
محمد عليه السلام والتاليان باطلان اما الاول فلا تناقض واما الثاني فالالزام عليكم وان لم يكن

130

في شرعه ما يدل على النسخ ولا على الدوام تكرر شرعه غير متعين لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف المذكورة في
شرعه كانت متوجهة على الخلق بعد ذلك الشرع الى زمان عيسى عليه السلام
قطعا فعلم بان شرع موسى عليه السلام غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عليه السلام وهو المطلوب
قلنا في الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى عليه السلام ما
يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل
دينه قلنا لا نم بل انما يتواتر كما تواتر اصل الدين اذا لم يتوفر الدواعي الى
نقله توفرها الى نقل اصل الدين او كان في شرعه ما يدل على الدوام لفظا عاما الا
قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكر بلفظ التأبيد
ليدل على طول المكث او لئلا يضعف اعتقاد الامة فانه لو اعتقدوا التجلي
كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الجواب نظر
اذ هذا الاحتمال قائم في شرع محمد عليه السلام   الرابع الخ   البحث الرابع في
عصمة الانبياء عليهم السلام اتفق الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد
الوحي وان تمكنوا منه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا
عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم اخرون جوزوا عليهم
اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك
لان عدم اظهار الكفر يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة
حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار
الكفر عند الخوف من القتل لكان اولى الاوقات به عند اظهار الدعوة لان الخلق

في هذا الوقت يكونون مستكبرين فيريدون قتلا له وجوّزوا اظهار الكفر وقت الخوف

والرعب لان الخلق في هذا ~~الوقت وتكبرهم~~ يؤدي الى اخفا الدين بالكلية وذكر فيها [illegible]

بالكفر قلت والحشوية جوّزوا على الانبيا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن العمد

اي لم يجوّزوا على الانبيا القصد على الاقدام على الكبائر وجوّزوا تعمد الصغائر منهم

واصحاب المصنف اي الاشاعرة لم يجوّزوا الكبائر عليهم مطلقا اي لا عمدا ولا

سهوا وجوّزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا لنا على بطلان ما عدا المذهب وهو انه

لو صدر عن الانبيا كفر او كبيرة يلزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله

تعالى واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا كان

كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر

فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر منهم في غير حال التقية وعدم جواز الكبيرة التقية

عمدا اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور على الوجه الذي صدر عن المتبوع (اي الخوف)

وذكر بعضهم انه يجوز عليها الكفر في حال والكذب سهوا وكلاهما جائز عليها اتفاقا

والثاني يلزم كون الانبيا معذبين بذلك اشد العذاب لان من كان اكثر كان صدور

المعصية عنه افحش فيكون استحقاقه للذم اشد ويؤكده امران الاول ما وعد الله

نساء النبي بقوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة

مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في حدود الاحرار

فان حد الحر ضعف حد العبد وليس بضعف العذاب وزيادة الحد الا لزيادة

الكمال في نسابه عليه وفي الاحرار واذا كان كذلك فيكون صدور الذنب منهم افحش

مما صدر من عصاة الامة واذا كان افحش كان حالهم في استحقاق الذم العاجل

والعقاب

131

والعقاب الاجل فوق جميع حال عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه

انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر او الذنب عمدا والثالث يلزم كون الا

نبياء من حزب الشيطان فانهم الخاسرون لانهم يفعلون ما اراد الشيطان

لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب

الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه ما عرفته والرابع يلزم ان لا

تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا تقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم

فاسق فتبينوا لكنهم مقبولوا الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه

النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الزجر والايذاء لوجوب زجرهم اذ

الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن زجر الانبياء

وايذاؤهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا

والاخرة وفيه ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان لا ينالوا عهد النبوة لان

المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله

تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه نظر

ايضا اما في الجواب لا يقال المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله

تعالى في صدر الاية حيث قال لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا

ينال عهدي الظالمين فعلم ان عهد الامامة لا عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة

قلنا لا نم ذلك فان المراد بذلك بالامام من يقتدى به والنبي كذلك ثم انه وان سلم ان

المراد بذلك العهد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان

عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة وان ثبت الملازمة يثبت جواز صدور

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الكفر والمعاصي منهم ومن التوالي الستة وثبت بطلان التوالي الستة ثبت الملـ
ـزوم وهو امتناع صدور الكفر والمعاصي منهم واما قوله تعالى فوزرتهن
هذه الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب من الانبيا بوجوه منها قوله
تعالى خطابا لمحمد صلعم عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين تدلان على صدور الذنب منه صلعم اما الاول
فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما الثانية فظاهر والجواب ان الذنب في هاتين
الايتين محمول على ترك الاولى لان حسنات الابرار سيئات المقربين وانما حمل
على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم صلعم فانه آدم كان نبيا بالاتفاق
وقد صدر عنه المعصية بقوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية من
الانبيا والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته ويدل عليه الامران الا
ول انه لو كان حاله الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة ضرورة لكنهم اتفقوا
على انه لم يكن له امة الا قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتبا وهو النبوة فلعله
السق كانت متاخرة عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها قول ابراهيم صلعم اشارة
الى الكواكب هذا ربي فان ابراهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر
عن الانبيا والجواب عنه ان ابراهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كما قال الله تعالى
مثل اذا اراد ان يبطل امرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا واعتقادا باطلا فعلى كيف يتم
هذا ومنها الكذب من الانبيا والجواب عنه من وجهين الاول ان ابراهيم لم يكن قاصدا
لاسناد الفعل الى الصنم فيكون كذبا بل قصد به على سبيل الاستهزاء بالكفار
مثاله ما لو قال صاحبك وهو امي يده كتبت كتابا بالخط حسن وانت مشهور بانك كتبت

ملوا

132

هذا فنقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقرير ذلك مع الاستهزاء
به لا نفيه عنك فكذا ههنا الثاني ان ابراهيم اسند الفعل الى السبب الباعث لان
تعظيم الكفار للصنم حمله على ذلك والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الباعث
عليه وايضا نظر في علم النجوم ليعلم حاله من تاثيرات النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في
النجوم والنظر في علم النجوم حرام فيكون ابراهيم مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره
في النجوم كان استدلالا به على حكم صانعه والتعرف عن مصنوعاته وهو من اعظم
الطاعات ولهذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات والارض بقوله تعالى الذين يذكرون الله
قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض الاية وايضا
قوله اني سقيم كذب اذ لم يكن حينئذ سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة من
الانبيا والجواب عنه ان ابراهيم لعله كان في تلك الحالة سقيما او علم انه سيصير سقيما
فاخبر عن سقم حالي او سقم متوقع استقبالي وذلك جاز بلا كذب ومنها اخفاء يوسف
شربته عند بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور الكذب
من الانبيا لكون يوسف نبيا اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما كتم الحرية لئلا
يقتلوه لان الاخوة ايا اذا اظهر ذلك قتلوه وكان قبل نبوته وايضا
تمسكوا بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب فيجوز صدور الذنب عن
الانبيا والجواب ان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النسا مركوزة في جبلة
الرجال وتلك محمودة اذ عدمها في الرجال يدل على العنة وهي النقيصة ولم يكن ذلك اختياريا
حتى يكون مذموما وايضا جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة
الخيانة حرام والجواب عنه ان ذلك كان بمواطاة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة

الكبيرة

الا يعرف الاحوال من تأثير الكواكب

السماوات

ومنها ما صدر من اخوة يوسف من ارتكاب الكذب والايذاء وبيعهم يوسف
فان كلها كبائر مع انهم انبياء والجواب عنه لا نم انهم انبياء وان سلم انبياءهم لكنهم لم
يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها قصة داود مع اخيه اوريا فانه قصد قتل
اخيه ليتزوج مع امراته كما قال الله تعالى على لسان الملائكة مخاطبا لداود وبانه قد طمع
في زوجة اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها
وعزني في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة على الانبيا لكون داود
نبيا اتفاقا والجواب عنه ان تلك القصة لم تثبت على الوجه المشهور لان داود انما
طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه قتل اخيه فلهذا القدر عوتب عليه لانه لا يليق
بحاله ان يتمنى موت اخيه ولانا فلو المذكور في القران يحتمل ان يكون المراد منه غير
تلك القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير تلك الاية وهل اتاك
نبا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود الاية ان جماعة تسوروا
تحتي ليقتلوه فلما راهم داود خاف لما يتردد في العرف انه لا يتسور دور الملوك
كل من غير امرهم وهو المراد من قوله تعالى ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان فخافوا
من قتلهم فاخترعوا خصومة لا اصل لها ليزيلوا انهم انما قصدوه لاجل الخصومة لا للقتل
[illegible] وهو المراد من قوله لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض الخ
[illegible] على الاخر ما لا كما قال الله تعالى حكاية عنهم ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة الاية فان قلت في هذا ايهام لطلبهم الكذب الى ساحة جلال الانبيا على الملائكة
اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا وهو القبيح على الانبياء مجاز
فالاولى عدم صدور الكذب من الملائكة وارتكاب المجاز ههنا لم لا يجوز

يلزم الالحاق الكذب بتلك المقصودين والتوجيه فان قلت قوله تعالى بعد هذا وظن
داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب يوهم الابتلاء وقوله فاستغفر ربه
يوهم صدور الذنب منه قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان انما كان ذلك لينظر
الله تعالى ينتقم منهم او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك جائز الحلم
والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله تعالى فغفرنا له ينافي ما ذكرتم
اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفر
نا له الجرم منه او شفاعته بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهذا غاية ما يقال
في هذا الموضع ... واما قبل الوحي الخ ... ما ذكرنا من الاختلاف انما كان مما يلو
بعد الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه جاز عليهم لو وقع لكنه امتنع
ولم يجوزوا اخفاء الذنب والاصرار عليه بحيث يعيرون مشهورين بالعصيان لئلا
يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على سبيل الندرة بحيث
يتوبون ويشتهرون حالهم بالصلاح [illegible] عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم
انبياء انما الخ واما عندنا اوجبوا العصمة للانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء
كان صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام واجب العصمة كما سيجي فالنبي اولى
العصمة الخ ... فلنوضح على معنى العصمة المراد منها عندنا وهي التي ملكة
نفسانية تمنع المتصف بها من الفجور وتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام
بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم موجبا
لرسوخها في النفس فتصير ملكة وتتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي

لعل وجه النظر انه شهادة نفي او اول الملكة
[illegible]
في نسخة [illegible] ان الحق [illegible]
المثالب جمع المثلب اي [illegible] وهي العيب

الوحي والبيان من الله تعالى على تذكر العلم وبانتهائها بالاعتراض على ما يصدر من
النبي سهوا او بالعتاب على ترك الاولى بانه تعالى عاتب عليه ولا يتركه مهملا بل يضيق
عليه الامر فيه لانه متى رسخت في النفس القدسية ثم انضم اليه خوف الوحي المتتابع بترك
كون ما تركوا واذا انضم اليه خوف المؤاخذة على العثرة القليلة صار اشد تاكيدا للكف
والاحتراز عن فعله فيلزم تاكيد صفة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور
الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي والاخر
نقلي اما الوجه العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة كما ذكر لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولا مساغ لتكليفه بشيء من الاوامر والنواهي
لذلك واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب
ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكابها والا لما استحق المثلية وقوله ايضا خطابا له
لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم لدلالته على ان ثبات النبي على العفة ليس لذاته
بل بتثبيت الله له والا لمال الى العصيان   الخامس   البحث في تفضيل
الملائكة ذهب اي تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحاب السنة اي الاشاعرة واكثر
الشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من الاشاعرة
فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون
بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه امر الملائكة بالسجود لادم لقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا فيكون ادم افضل من الملائكة والا يلزم
ان يكون الله تعالى امرا بخدمة الافضل للمفضول وهو قبيح اذ الحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لان ادم كان علم الاسماء

لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دون الملائكة فان الله تعالى سأل الاسماء منهم
فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فيكون ادم عليه السلام اعلم منهم فيكون
افضل منهم لان الاعلم افضل لقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر
انما تصدر منهم مع الموانع والصوارف عنه من الشهوات والغضب و
الوسوسة دون الملائكة فان ذلك جبلية وانية فيكون طاعة البشر اشق الثاني
ان طاعة البشر تكليفية مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملك مفطور عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد و
والاستنباط طريق معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر
اشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها الرابع
قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين
والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معناه ان الله اصطفى ادم على كل المخلوقات
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من ال ابراهيم وال عمران للاجماع على عدم تفضيلهم
فبقي معمولا به على [illegible] في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات ومن
جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب   واحتج
الاخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة الاول قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق
يقتضي تفضيل الملائكة لاستحسان قولهم لا يستنكف عن هذا فلان لا يستنكف الوزير
من خدمته ولا السلطان والاستقباح عكسه والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا السياق

يدل على افضلية الملك بل على ان ما جعلتم علة الاستنكاف وهو حصول المسيح
من غير اب اصدق في الملائكة اكثر لانه حصل من غير اب وام فكانه قال هم اولى
بان يستنكفوا اذا كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا
ذلك لكن ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى عم لا من محمد صلعم فان الا
فضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل الثاني الطبراني وعليهم ذكرهم
في القران على ذكر الانبيا يدل على افضليتهم وهذا ظاهر والجواب عنه انه انما
يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الادنى الى الاعلى اما لو رتب على العكس ما يلزم
ذلك وايضا منقوض بالاية السابعة فانه قدم المسيح على الملايكة الثالث قوله تعالى
في صفة الملايكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم عن طاعته
على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا الاستدلال ما لم تثبت تفضيل
الملايكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول
الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن انتم ايها المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز
ان يكون المراد الملايكة مع شدة قوتهم لا يستكبرون عن طاعتي فما بال البشر مع غاية
ضعفهم يستكبرون وح لا يلزم الا ان يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا
منهم اذ المراد بالافضل هذا الاخير الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك هذا يدل على ان حال الملك اشرف و
قوله تعالى حكاية عن ابليس لادم مع زوجته ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل
على ان منصب الملك اعظم والجواب عن الاول انا لا نسلم ان قوله لا اقول لكم اني ملك
يدل على افضلية الملك بل يدل على ان الملك لا يمنع الموقع والنبي يمنعه بدليل قوله

انا مع

135

عجايب السموات واصناف الملايكة وانواع الحيوانات في الارضين لانه اطول عمرا واكثر
مشاهدة لها واعلم بالعلوم النقلية كلها لان الاعمى كلهم لو عرفوا لكان ابو البشر جبرايل فهو عالم بالشرايع الماضيه
والحاضره وتلك الملايكة وشرايعهم ومحمد صلعم ما كان عالما بشي من ذلك ومن كان اعلم فهو افضل وهذا
يقتضي ان يكون افضل من جميع الانبيا لانه لا قايل بالفصل واما لان محمدا صلعم افضل من جميع الانبيا
والافضل من الافضل افضل والجواب ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم الا فضليه
مطلقا ولا نم ان جبريل اعلم بتلك العلوم التي ذكرتم وطول عمره لا يقتضي ذلك لجواز ان اعطاه الله
انا لا نسلم الاما بوحي الى ومعنى الاية الثانيه انها لا تدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا اذ
لا يدل عليه الا عند مخاطبة ابليس دون ما قال لا جتبا اني من الملك معلم النبي لقوله
تعالى في شان محمد علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي لقوله
تعالى نزل به الروح الامين على ملك فيكون افضل من النبي اذ المعلم افضل
من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول افضل من المرسل اليه فيما ساع النبي بالنسبه
الى امته والجواب عنه ان المعلم افضل المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الا
فضليه مطلقا ولا نم ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على النبي بالنسبه
الى امته باطل اذ الفرق ظاهر وهو ان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون
حاكما عليهم فذلك الشخص افضل من ذلك اما اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام
جاز ان يكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلام الوزير اليه
السادس هو ان الملايكة ارواح مبراة عن الرذايل والافات النظرية لكونها
علومهم كلية فطرية امنة من الغلط بخلاف علوم البشر وعن الرذايل والافات
العملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو منشا الاخلاق الذميمة
دون البشر وهو ظاهر والملايكة مطلعة على اسرار الغيب لاطلاعهم على مستقبل
الاحوال الحادثة دون البشر والملايكة قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل
القوية من غير فتور واخلال معه بخلاف البشر والملايكة سابقة بالخيرات على
البشر لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبطة بها بخلاف البشر والملايكة سالكة
مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما
يؤمرون عاكفة على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون

بخلاف البشر والجواب عنه ان براآتها من الرذايل الشرطية والعقلية والاطلاع على
الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملايكة العقول كما ذهب اليه الحكماء ومن تبعهم
جوهرية كما هو مذهب المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف تتم النزاع في انه
افضل من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال الشاقة فلا يدل على الافضلية التي
هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ارشادهم في نظام العالم بما فيه مما يتعلق
بالعقول دون ما تحت فيه واما طاعتهم وان كانت اكثر لكن ليس لهم من ذلك
مشقة لكونهم مجبولين عليها فتكون طاعة السادس الخ البحث السادس
في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه قائل بها والا
ستاذ والاسفرائني من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله
الاستاذ مرفوع عطف على المعتزلة واما ساير الاشاعرة فيقولون لنا على جواز
الكرامات ما هو انا نعلم بجوازها لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف فان
احضاره عرش بلقيس في طرفة عين مسيرة شهرين امر خارق للعادة ولم يكن
نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثانية قصة مريم فان حبلها من غير ذكر
وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات والاتفاقات
من الانبياء فوقوع تلك الخوارق من كرامات الاولياء الثالث قصة اصحاب
الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف بلا طعام بسنين بلا آفة ولا ضرر عادة
ولم يكونوا من الانبياء فيكون هذا من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم
جوازها بان خوارق العادات لو ظهرت على الاولياء لالتبس النبي بالمتنبي لعدم
تمييز النبي عن

غيره بالتحدي وتموه البعض فان الكرامات عبارة عن خوارق العادة
التي لا تكون مع الدعوى والتحدي الباب الثاني في الحشر الخ
الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب والعقاب والشفاعة
وساير السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثامس فانه
انما اورده في هذا الباب لان عادة القوم انما جرت بسلكه في سلك السمعيات
وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جاير خلافا
للحكماء والكرامية وابي الحسين من المعتزلة لنا على جوازها هو ان المعدوم لو امتنع
وجوده بعد عدمه فاما ان يكون ممتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته
ثم يلزم انا لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته ولا عن وجوده ابتداء
واما لذاته او ممتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا بغير ممكن ان ساعة و
كل ما ليس كذا فممكن وجوده بعد ان يعاد ولكن الغير المقتضي لامتناع وجوده و
بالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب اولا لا يدعي الامكان
وجوده وفيه نظر لا نا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته حوله وقت
الذي منع ابتداء هذا لا اذ ذكرنا ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع الوجود
الاول احتج الخ المنكرون لامكان المعاد احتجوا على امتناعه بوجوه
ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية فلا حكم عليه بامكان
الاعادة ولان المحكوم عليه بالامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة
المعدوم لزم المعاد في حقه عن مثله المبتدا معه اي تشكل في التباينه بينه
الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاشخاص
المتماثلة

والوجه الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته
في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعادة
وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدا لانه موجود
في عين وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك وكون الشي الواحد مبتدا ومعادا
ممتنع والجواب عن الوجه الاول ان هو لكم المعدوم لا حكم عليه حكم عليه بديهة
الحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من
ان المحكوم عليه يجب الا يكون له ثبوت وجه نظر وايضا فلكل المحكوم عليه يجب الا يكون
له ثبوت معرض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على من سيوجد بانه يمكن ان يصير عالما
فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كالحكم على شريك
الاله فانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بنفي العدم فانه
يحكم عليه بانه يقابل الوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل هو انكم ان اردتم بالثبوت
في هو لكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع والنقوض
الثلثة وان اردتم به الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل
مثلين فهما يمتاز ان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز بينهما
كبيضتين متساويين في القدر والشكل تشتبه في اللون اذا احرقت احديهما بعد الاخرى
اولا ولم يمكنا تمييز احديهما عن الاخرى بالتشخص وليس تمييزهما بالماهية لاشتراكهما في تمام
الماهية فلما لم يكونا مثلين بل يكون احديهما غير الاخرى واذا كانا متميزين
بالتشخص فما اشار اليه الوجود الاول فكذلك ما اشار اليه الوجود الثاني من غير لزوم
محال والتحقيق في ذلك ان المثلين هما ما يتساويان في الماهية ولا يتساويان في التشخص فلان

كان

كان المراد بالمثل المثل المفسر بالتعبير الاول فلا نم عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان
مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان اريد به المفسر ~~الاول فلا نم عدم الامتياز لان~~
بالتعبير الثاني فلا نم انه اي لكان وامعا في الوجود الاول والا لزم عدم الامتياز حين
الاتحاد وعن الوجه الثالث هو انا لا نم انه لو امكن اعادة وقته الاول لكان مبتدا اذا
اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدا وان كان كون الشي مبتدا امر يعرض للشي
باعتبار ذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث ايضا وهو غير موجود في المعاد اذ هو
مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم ومنه بطلان ذلك الاعتبار
يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه التاسع البحث التا
في حشر الاجسام اجمع المليون على انه تعالى يعيد الابدان بعد موتها وتفرق اجزائها لان
الاحياء ممكن والصادق اخبر عنه وكل ما هو كذلك فهو حق والانس الصادق
صادق فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا لان الامكان
بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة
للحيوة لانها اتصفت بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فيكون الاجزاء قابلة
لهما وبالنظر الى فاعلية الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى عالم باعيان الناس اي اذا كل
شخص على التفصيل كما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها واعادة
الحيوة فيها كما عرفت من ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني وهو ان اخبار الصادق عنه فلانه ثبت انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني
ويقول به واشار اليه في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري الاعادة وهو من يحيي
العظام وهي رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق

عليه الاعادة بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة اذ الخلق بمعنى
المخلوق معناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها قيل
الخ عارض منكر البعث الدليل المذكور على حقيته بوجهين الاول ما قيل من
انه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزءا من الآكل فالجزء المأكول اما ان يعاد في الآكل
فقط او في المأكول منه فقط او جعله جزءا لبدنيهما محال واياما كان فلا يعود احدهما
بتمامه الثاني المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او التذاذه او دفع الالم عنه
والكل منها لا يصلح ان يكون علة للبعث اما الاول وهو الايلام فلانه
لا يليق بالحكيم لان تعذيب الحيوان بلا فائدة محال والثاني وهو الالتذاذ وجعله
لان كل ما تتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الالم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام
ليس بلذة بل هو دفع لالم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغيرها من اللذات
ح لا يحصل الالتذاذ والثالث وهو دفع الالم وهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا
لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيصح البعث واجب الخ الجواب
عن الوجه الاول موقوف على مقدمة وهي ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره
الى آخره وفي الانسان طبيعة ولا يقع التفاوت فيها حال حيوته واما الخارجة عنه
مما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وطبيعته
باقية في الحالتين اذا عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الانسان الاجزاء
الاصلية التي هي الباقية من اول عمر الانسان الى آخره وهي الحافظة لنفس الانسان
واما التبدل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الغير المعقول من الا
نسان في اكثر الاحوال فانه لا يعاد واذا لا مدخل له في الانسانية واذا كان كذلك فالجزء

المأكول

المأكول

المأكول جزء اصلي من الانسان المأكول منه فضل من المتغذي وهو الآكل فاذا اعيد فلا
يعاد ذلك الجزء في الآكل ويعاد في المأكول منه وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا
بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء المكون المأكول جزءا اصليا من كليهما وهو ليس كذلك
وعن الوجه الثاني انا لا نحصر فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا لما عرفت وان سلم ان فعله
تعالى يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ وقوله لان كل لذة في
الدنيا فهو دفع الالم قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما
يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون هي دفع الالم ونحن
لا نعرفها وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم ان لذات الآخرة يكون كذلك لا
يجوز ان يكون لذات الله المخلوقة في الآخرة مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في
الحقيقة وح لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الآخرة كذلك
تنبيه الخ هذا تنبيه على ان القول بالمعاد البدني ليس موقوفا على اعادة المعدوم
لانه لا يثبت بدليل عقلي او نقلي انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك
متمسكا بان الاجزاء شيء وكل شيء يعدم بحكم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو
العدم فيلزم ان الاجزاء تنفى وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفنا
بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع فهلاك الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها
واليه اشار بقوله فانا التفريق ايضا هلاك الثالث الخ البحث في جواز وجود
الجنة والنار حالة بعده وجود الجنة والنار ان الجنة والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين
فاما ان تكونا في العالم الذي نحن فيه او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فيكونان
اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الجنة الاشجار التي تجري فيها الانهار والسواقي التي فيها النيران

في الافلاك تستغني عن قبولها ومحال التطاع الاجسام الفاسدة وذكر ايضا ان الافلاك لا
تقبل الخرق فلا يأتي ان لا شيء من السموات واما في جانب العناصر اعني ما دون
فلك القمر وهو ايضا اذ لو كان كذلك لكان الحشر في هذا العالم العناصري وهو ولو كان
كذلك لكان الحشر تناسخا لانه تعلق للنفس ببدن بعد ان فارقت بدنا اخر والتناسخ
باطل وان كان في عالم اخر فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان العالم ايضا كان الافلاك و
كليات العناصر ليحيط بها كذلك فهو فرض عالم اخر لكان كريا اذ يكون فيه جهة الفوق
والسفل تتحدد وان يجسم بسيطا كريا كما ذكرنا في اثبات تحدد جهات هذا العالم وح يحصل
بينهما خلا اما لعدم مماستهما على نقطة واحدة الثاني ان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار
لحصل فيه العناصر وهو بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين وهو حصل فيه العناصر
كذلك لكانت مماثلة لهذه العناصر واذا كانت مماثلة لهذه العناصر يكون مائلة
الى احياز هذه العناصر ومقتضية الحركة اليها لكونها مماثلة لهذه العناصر فيسكونها
في احيازها في ذلك العالم ان كان طبيعيا يمكن هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وانه
ينافي التماثل وان كان قسريا فسكونها ثمة قسرا اما ينافي كون تلك الاحياز غير طبيعية
لها وكلاهما محال لان والجواب الخ والجواب عنه انه لا يجوز ان تكون
الجنة في هذا العالم لا تكون في الشام ويكون في الافلاك كما نقل الجنة في السماء السابعة
لان عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء
السابعة لقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وذكر ان العرش هو الفلك التاسع
عند المتكلمين وح يكون الجنة تحته لا فاين سماها تكون في السماء السابعة فقوله لو
كانت الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك

امتناع الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم
ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والعرق يلي
الحشر في هذا العالم وبين التناسخ فان الحشر عبارة عن رد النفس الى البدن الاصلي
الا ان كان البدن معادا بعينه او بدلا مؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ
رد النفس الى بدن مبتدا وح لا يلزم ما ذكرتموه سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
في عالم اخر قوله لان ذلك العالم يكون ايضا كريا قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون
بسيطا ولو كان بسيطا فلا نم انه يكون كري الشكل ولو كان كريا وحصل بينه وبين
هذا العالم خلا فلا نم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب ان كل جسم محيط بالاجسام و
على استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة كما
عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم ملتصقين
كوزنين في تحت كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلا او هو نظر ولا نم انه لو حصل في ذلك
العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية اذ وجوب تماثل عناصر
العالمين في تمام الماهية ممنوع لامكان اختلافهما اما في الصورة او الهيولى وان يحصل
الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارا يابسا طالبا للفوق
لكن يقتضي كره العالم كنار هذا وكذلك القول في سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالحقائق
في الصفات واللوازم فرع الخ هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار الجنة
والنار مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار لنا وجود الجنة
والنار الان قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الان واقعة والا يلزم الكذب

على الله تعالى وهو ممتنع لا يقال لو كانت الجنة الموصوفة بتلك الصفة موجودة لكان عرضها
مساويا لعرض السموات والارض لوقوعها في مجموع احياز كون السموات والارض حاصلتين فيها فيلزم تداخل الاحياز فعلم بان الجنة الموصوفة بهذه الصفة
لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في العظمة ولا يلزم من
ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع
عدم تساويهما في المقدار وانما قلنا ان المراد تشبيه عرض الجنة لعرض
السموات فقط دون المساواة في المقدار لوجهين الاول ايراد كاف التشبيه في
الارض قوله تعالى كعرض السماء والارض وذلك يعين ما قلنا الثاني ان عرض الجنة لا يكون بعض
عرض السموات والارض لانه لا يقال عرض هذا العرض الذي هو مجلس بل بعضه واذا كان
كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه المذكور
بل في الماهية فلو كانت جنة وراء السموات والارض لا يكون فيه عظمة فلا يطابق
مقتضى الحال اذ الباري تعالى في معرض بيان عظمة الجنة فان قلت المراد
لو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما ح يستقيم قلنا
غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض واحد منهما لكان عرض كل واحد
منهما مساويا لعرض الآخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لكن ذلك
باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض
البحر المحيط بل الاولى ان نقال الجنة بين السماء السابعة والعرش كما دل عليه نص
الكتاب وح جاز ان يكون ما بينهما فضاء يكون عرضه مساويا والارض ويكون

حكم الاية لكن ذكرنا لان ربما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض اذا وقعت الجنة في مجموع احياز السموات والارض اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات والارض ح

مشغولا بها من اشجار ونعم وطرايق رايقة تجري فيها الانهار ويوجد فيها الثمار
وبلك في الجنة والنار الآن قوله تعالى في صفة النار واتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئها للكافرين بلفظ
الماضي فيكون الاعداد واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو ممتنع ايضا اخبار
الله تعالى عن اسكان آدم في الجنة واخراجه منها عند كل البر ويدل واضح
على ان الجنة مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القايل
بالفصل قال الامام وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة
ليست مخلوقة الآن اذ لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دايمة لان الجنة مما سوى
الله تعالى وكل ما سوى الله فهو ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجنة
تنعدم فثبت الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دايمة والتالي وهو عدم دوام
الجنة باطل لقوله تعالى اكلها دايم اي ماكولها وح يلزم من دوام الجنة وجود
ماكول الجنة بدون وجود وهو غير معقول واذا كان التالي باطلا يلزم بطلان
المقدم ويكون الجنة مخلوقة الان واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا
ان لا يكون النار مخلوقة لعدم القايل بالفصل وهو الحلال قلنا الجواب عنه
من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى وكل شيء هالك الا وجهه ان كل شيء مما
سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر
الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعن مه اذ كل ما سوى
الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من الغير وكل ما يكون كذلك فهو
في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه يطرى عليه العدم فان

لان صفات الله تعالى مما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان المراد منه ان
كل شيء مما سواه فالعدم يتطرق عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام م
بقوله تعالى كل شيء هالك مخصوصا بقوله تعالى اكلها دائم معناه ان كل شيء مما سو
غير الجنة يطرأ عليه العدم اذ لو كان لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان
لم يكن ينعدم يلزم الترك به وان تعدمت يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دائم اما
اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما ~~لهذا الجواب بالتحقيق~~ معمولا وهو المراد
بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب بالتحقيق منع الملازمة الثاني ان قوله
تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان
ماكوله لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان كل ما فني شيء
من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان ينعدم
الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهو
المراد من قوله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب بالتحقيق منع
بطلان التالي الرابع اه البحث في احكام الثواب والعقاب قالت
البصرية من المعتزلة الثواب على اداء الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لان
اداء الطاعة عندهم لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة خا
لية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب على اداء الطاعة
واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى انما شرع التكاليف الشاقة من

الرابع اه

وهي مقابلة العقاب ضرر خالص عن الشوائب دائم مقرون بالاهانة

141

الصلوة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود اليهما وذلك الغرض اما
حصول نفع اليهما او دفع ضرر عنهما والثاني وهو كون الغرض دفع ضرر عنهما باطل
لانه لو كان الغرض هذا لكان بقاؤهما على العدم كافيا بل اولى لانه لو ابقاهما
على العدم لاستراحا من جميع المضار ولم يحتج الى تلك المشاق اي الا
الاتيان ع تعاب بتلك التكاليف الشاقة لكنه لم يبقهما على العدم علم ان الغرض ليس
ذلك فالاول وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود اليهما فتلك المنفعة اما ان
يكون منفعة سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو ممتنع
عقلا لان احدا لو اعطى الف دينار احدا ثم اخذ يكلفه بالمشاق مدة من غير ان
يحصل له منفعة حالية او مالية يستقبح عقلا فكذا هاهنا فان النعم السابقة بالنسبة
الى الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى كل من نفرضه او يكون منفعة لاحقة اي
منفعة لاحقة امالية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من التكاليف هو
الثواب وتحصيل غرضه واجب فالثواب على الاتيان واجب على الله تعالى وهو الظا
الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء
بما كانوا يعملون فان هذه الاية وامثالها من الايات كقوله تعالى عند بيان ثواب
اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون تدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب عن
الوجه الاول لما تقرر سابقا في البحث الخامس من نفي الاغراض عن افعاله تعالى انه
لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نسلم
ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله تعالى قلنا المراد
فعلا فلا بد من اخراجه بصورة اولا وبتقرير استحالته ثانيا كما عرفت مرارا وليس

بالتكاليف مع

سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لا يجوز ان
يكون المراد من التكاليف وطلب المنفعة السابقة قوله مستقبح عقلا قلنا الاستقباح
ح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان نسبة شي بالنسبة اليه تعالى مستقبحا وطلب المكافاة
لما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك
فان الله تعالى عندنا من النعم السابقة ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان
تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف
لا يكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحا عند المعتزلة والحال ان
المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلا وانما اوجبوا
هما لاجل النعم السابقة وهذا من جملة التكاليف ضرورة والجواب عن الوجه الثاني
ان الاية وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله
تعالى بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب وقوله ولفظ الجزاء الخ اشارة
الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان الله تعالى جعل الثواب جزاء العمل والجزاء
الشي يجب ترتيبه عليه لكونه معلولا للشي كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلولا له فيكون
الفعل علة للثواب وهو المط والجواب عنه انا لا نم ان الجزاء الشي يجب ان
يكون معلولا له بل يكفي اطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له ودو
ليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت الشمس فانت حر فان الحرية
هنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست بمعلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس قال
علامة عليها ان لو تحقق حريته وقالت الخ قالت المعتزلة والخوارج

الثواب

يجب على الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم
مقتضى وعيده خالية عن العفو كالثواب مقرونة بالاستحقاق وانما قلنا ذلك لو
جوه ثلثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه لكنه لا يجوز العفو
لان العفو عنه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية
بينهما تنافي العدل ضرورة لكنه تعالى عادل اجماعا فيبطل القول بالعفو الثاني ان شهوة
الفسوق مركبة في المكلفين فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق
لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق لانه تعالى
اوجد الداعية فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر فلا نترك لاجله الوصول الى المنا
فع العاجلة فعلم ان الوجهان انما يدلان على عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان
الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى
في حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك وجب دخول
الكافر والفاسق فيها والجواب عن الوجه الاول انا لا نم لزوم التسوية بين المطيع
والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي ح لكنه لا يثيبه واثابة
المطيع وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم ان عدم قطعنا بالعقاب
على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف
العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الاحجام عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع
به وايضا لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي
لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة

فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا والآية الثانية معوله وتوقع العفو قبل التوبة
كتوقعه بالتوبة وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء من تلك الآيات على ان العقاب
على الكبيرة واقع في نفسه الذي هو المتنازع فيه غايته ما في الباب انه يلزم من ذلك
وقوعه لان الكبيرة علة لوقوعه ثم قالوا [illegible] والمعتزلة بعد ان [illegible]
اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كو
عيد الكافر لوجوه ثلثة الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب
الكبيرة كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وكقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال في الآيتين
السابقتين هو ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة البتة
ولا شك انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله ورسوله يكون
دائما في النار لان كلمة من للعموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الآية الثالثة
ان القتل كبيرة وكل من ارتكب تلك الكبيرة يستحق الخلود في النار بحكم الآية فكذلك
ارتكاب سائر الكبائر كذلك لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى الكبيرة في قوله
الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم على الغيب عنها بغائبين
يدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها لكن
الغيبة منتفية بالآية الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما بينا
واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحق من الثواب قبل ارتكاب الفسق
لان العقاب مناف للثواب لما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما

محال

حالا وايضا الخلف عندنا كان وعيد حسن اذ العفو عن الوعيد مستحسن عرفا خلاف الخلف في خبر ح ص

محال وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول
وهو التمسك بالآيات الثلثة المشتملة على لفظ الخلود بانا لا نسلم ان الخلود هو المكث
الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل مع استعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل
كثير كما يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه
الا طول المكث واذا كان كذلك فلا تدل هذه الآيات على عدم انقطاع وعيد اصحاب
الكبائر وعن الوجه الثاني ان المراد من الفجار في قوله تعالى لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوف بالفجور انما هو الكفار بدليل قوله
تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو انه يحمل الفجار في قوله
تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الآيات
الدالة على اختصاص هذا العذاب بالكفار لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين فان هذه الآيات دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان
كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فلما لم يحصل الخزي الا للكافر للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم ولقوله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية
تدل على ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا
عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم
ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال
كبير فان الله تعالى اخبر انه كلما فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا
وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله تعالى فمقتضى هذا لم يكن كذلك

ثم فور تكا ان الفجار

مناوم

[illegible]

يدخل النار وبقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان
هذه الاية ولا انتهاض على اختصاص العذاب بالكفار كما لا دلالة الثانية بل هذه اول منها وبقوله
تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان هذه الاية تدل على ان المومن لا يخزى
فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مومنا فثبت بهذه الايات ان
العذاب مختص بالكفار فلو دخل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار
بل على الفساق يلزم التناقض لدلالته ح على ان المومن يعذب لان الفاسق
من مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت
احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المومنين حال
وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة ولهذه الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
قطع مقاتل بن سليمان والمرجية بان الفساق لا يعاقبون والجواب عن الوجه
الثالث ما مر من الاول بانا لا نم انه يستحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان
لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب و
هو ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لا نم ان كل واحد من الاستحقاقين مناف للاخر
واما يلزم ذلك ان لو كان الدوام ماخوذا في تعريف الثواب والعقاب بعد
او الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة الخالصة المقارنة ... او
بمنى اولا الثالث انه لو انحبط المستحق العقاب استحقاق الثواب فاما ان يحبط
من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم ومعنى الموازنة ان
يقال لو كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء يسقط الخمسة
وبقي له من الثواب خمسة خالية عن المعارض او لا يحبط على هذا الطريق بل على طريق

معنى قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ح

علم

144

عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطاري
يسقط الثواب بقدره اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى
بحاله وكلا القولين بط اما الاول وهو القول بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب
السابق والعقاب الطاري في عدم الآخر اما ان يكونا معا او على التعاقب و
الاول وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الاخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال
عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان
معا لحصل الوجودان كان حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند
حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين والثاني وهو
ايضا وهو ان يكون تاثير كل منهما في الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان يعود المغلوب
المحبط للغالب بعد صيرورته مغلوبا وهو مح لان المغلوب المحبط لا يعود
غالبا واما بطلان الثاني وهو القول بالحبط بالاحباط على طريق عدم الموازنة
فان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان القول بذلك يقتضي ان من عبد الله من اول
عمره الى اخره ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوا
لان عقاب تلك الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب تلك
الجرعة شيء والغاء الطاعة وتضييعها بط لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ... واما اصحابنا ... واما اصحاب الحق اي الاشاعرة فقالوا
الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعة
دليل على حصول الثواب وعلامة له واما ان الفسق دليل لحصول العقاب و
امارة لا ان الطاعة علة موجبة على الله تعالى للثواب والمعصية علة موجبة على الله تعالى

العقاب لما بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له اي كل واحد من
الافراد الانسان هو موفق لشيء خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق لشيء خلق
المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد
في ذلك مدخل وتاثير والله تعالى يخلد المومن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده
بذلك في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا خالدين فيها الايه ويعذب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في
نيه انه الا بمقتضى وعيده على الكفر في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الايه وينقطع وعيد المومن العاصي لثلاثة
اوجه الاول قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن العاصي قد عمل
مثقال ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية
ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العقاب منتف اجماعا
ورويه الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع وعيده وهو المطلوب
الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا خص منه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان الله ح
ان يشرك به فبقي معمولا به في ساير الذنوب وغفران الذنوب يوجب
انقطاع العقاب وهو المط الثالث قوله عليه من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والمومن العاصي قائل به فقد دخل الجنة فينقطع عنه عقابه وهو المط ويرجى عفو للسدى ح
الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب وذلك الرجا انما يكون من ها
فضل الله ولطفه اذ لا يتصور منه فان قيل الخ فانا نقول الدوام
الثواب والعقاب غير معقول لوجوه ثلثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى

على افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم قويا على تحريكات غير متناهية
ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام محلها فنصف القوة
الحالة في نصف محلها لو حرك جسمها اعني نصف كل الجسم من مبدا معين
فاما ان تحركه حركات متناهية وح تحريك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدا او
اضعف تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة
الاثرين ومما البح يكان كنسبة المؤثرين اعني القوتين فكما ان قوة كل الجسم
ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك
كل القوة لكل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة
لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل جسم ضعفا للمتناهي
وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا
ايضا وقد فرض غير متناه هذا خلف او تحريك نصف القوة نصف الجسم نصف الجسم
نصف القوة يكون متناهيا وبين كل الجسم فانه لم يرد حركات كل الجسم ح من ذلك
المبدا على حركات نصف الجسم بنصف حركات غير متناهية فكل القوة ان حركت
كل الجسم فان لم يزد حركات كل الجسم ح من ذلك المبدا على حركات نصف الجسم بنصف
القوة يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو نصف القوة المجتمعة مع النصف بدم
الاخر في كل القوة كهو لا معه اعني نصف القوة فقط او وجود النصف الاخر وعدمه
على السوية والتالي مح وان زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة
لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه المفروض وكذلك وقعت ادح
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه او المفروض اتحاد المبدا

ووقوع الزيادة غير محل المتناهي في الجملة التي هلو بها غير متناهي قلت ان الجسم
لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه دايما فلا يكون
الثواب والعقاب دايمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول فان قلت
يجوز ان يكون تحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم
كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك
لكل الجسم فلو ان النصفين من كل القوة يجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل
الجسم مجتمعان فيه وح لا يلزم ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو
جسم لا يكون معيقا للتحريك ولا مانع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت
تحريك الجسم فلا يمكن ان تعرض لها وتيرة بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل للانقسام
في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم تعرض لها تفاوت بسبب
كبر الجسم وصغره فلا مدخل لانضمام نصف الجسم في ذلك فالنصفان بالنسبة الى الكل والنصف
متساويان والمتحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متناهيا يلزم كون الشيء
مع غيره كلا معه ضرورة فعلم بان تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة التي اثبتها المص
لما قرره الشيخ في الاشارات الثالث ان الابدان المولفة من الاجزاء الاصلية للبدن المتولدة
مولفة من العناصر الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية
اذ الرطوبة التي تكون في اجزاء بدنه لا تكون غير متناهية ضرورة وح ينقص نقصان
الرطوبة اخر الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم
من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك فكيف بدوام الثواب والعقاب الرابع انه
لو كان العقاب في النار دايما لكانت الحقوق باقية دايما او تعذيب الجاني واذا

كانت باقية دايما والعقاب في النار ابدا دايم يلزم دوام الحبوة مع دوام الاحتراق
وهو غير معقول قلنا الخ فلنا في الجواب عن الوجوه الثلثة انها لا تتم اما
الاول فلوجوه ثلثة احدها ان هذا مبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد
موجودا لا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان تكون القوة
قايمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فعند انقسام محلها ومبني على سريان القوة
في محلها اي وان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم من انقسام المحل انقسام
القوة الحالة فيه ان لو كان حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني
على ان اجزاء القوة قوة اي لم لا يجوز ان تصير القوة بسبب القسمة ضعيفا بحيث لا تؤثر
في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحد من هذه
المقدمات ممنوع كما مر والبرهان لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها انه و
ان سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بحركات الافلاك اعني النفوس
المنطبعة فيها وتقرير ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى
محركات الافلاك على تحريكات غير متناهية لكونها اي القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على ما هو مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها انه مدفوع ايضا لان القوى
والعوض لا يبقى زمانين فلم لا يجوز ان هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي بعد كل
قوة تفعل فعلا انما توجد في زمان فقط ثم توجد بعده قوة مثلها تفعل مثلا اخر مثله
هكذا الى غير النهاية وح لا يلزم ان تكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل
يكون قوى غير متناهية يصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا لم يقم عليه برهان
واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان المولفة مولفة من العناصر

مبنيا على القول بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن
من العناصر الاربعة وكل ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم ان تاثير الحرارة في الرطوبة
يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما
يتحلل منه اذ لو كان جاز ذلك فكلما يفنى رطوبة يعود مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة و
لا خراب البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث
ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون معقولا
ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا
لبقاء الحيوة بل انما بقاء الحيوة بالفاعل المختار واتفق الحكماء اثبات ما يعيش في النار
ويلتذ به كحيوان يقال له السمندر واذا جاز ذلك فلا بعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر
بحيث يتالم بالنار ولا يتهرى ولا يموت فيها فعلم انه ممنوع   الخامس الخ
البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكباير واثبات شفاعة محمد عليه السلام اما
الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العذاب عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة
الاول انه عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات و
قوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وللاجماع الامة على انه عفو واذا ثبت
انه تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك العقاب المستحق
ليس هو العذاب على الصغاير قبل التوبة ولا العذاب على الكباير بعدها لان
العذاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها لا يعفو انهما واجب على
الله تعالى عندهم فالعفو ان هو الكباير قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك وهو

الكباير قبل التوبة لوجهين الاول انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران
فلو لم يغفر الكباير قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما الثاني انه تعالى علق ما دون الشرك
بالمشية في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغيرة قبل
التوبة والكبيرة بعد التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة
والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية لان
الواجب يجب فعله شاء ام لا الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب الكبيرة
قبل التوبة اذ لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى
المقام لانه تعالى في معرض الامتنان على العباد وامثال ذلك اي امثال هذه الايات
المذكورة كثيرة كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا ونحو من الايات الواردة
بغفران الله تعالى ذنوب العباد وشمول رحمته لكل شي كقوله تعالى ورحمتي وسعت
كل شي   واما الثاني الخ   واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد صلعم لاهل الكباير
على وجهين الاول انه تعالى امر النبي عليه السلام بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال
تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر في السابق
فيستغفر له النبي عليه السلام اذ لو لم يستغفر لما كانت عصمة النبي عليه السلام مصونة لمخالفة
الامر فوجب ان يستغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمة
الانبياء واذا استغفر النبي عليه السلام لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان يقبل ذلك
الاستغفار من النبي عليه السلام لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله تعالى خطابا للنبي ولسوف
يعطيك ربك فترضى فعلمت ان شفاعته مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة

وهو الحديث الثاني قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على ان شفاعته حاصلة
في حق جميع اصحاب الكبائر قبل التوبة فيجب ان يشفع في حقهم كما عرفت والمعتزلة
احتجوا على ان شفاعة النبي عليه السلام لا تؤثر في اسقاط العذاب بوجوه اربعة الاول
قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعة فقد جزت
نفس عن نفس شيئا وهو منتف بالاية الثاني قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع
يطاع بشفاعته اذ لو كان له شفيع يطاع بشفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منتف
بالاية الثالث قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان
هذه الاية تدل على نفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار
ولا شك ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد
وهو ان هذه الآيات لا بد وان تكون عامة في الاعيان او في الازمان حتى تدخل
محل الخلاف فيها لكن لا نم ان ما ذكرتم من الآيات عامة في الاعيان او في الازمان
وبين لئن سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على اثبات
الشفاعة لانا ولئن سلمنا انها خاصة لكونها مخصوصة بالكفار ببعض الاشقياء ولا
يتم مطلوبكم بهذه الوجوه تنبيه اتفقت الامة على شفاعة محمد عليه السلام المعتزلة قالوا انها
تؤثر في زيادة النعم الى اهل الثواب واما الاشاعرة فقالوا ذلك حق ولكن من
جملة ما تؤثر اسقاط العقاب عن اهله   السادس اه   البحث السادس
في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل على اثبات عذاب القبر وجوه ثلثة الاول
قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة

ادخلوا

148

ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث
والا لتكرر قوله ويوم تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت القول
به الثاني قوله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون
ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل ادخال الذي في القيامة
لان الادخال الذي في القيامة ليس في عقيب الاغراق فادخال النار قبل القيامة
انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار قالوا ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين وذكر ليدل على ان في القبر موتا آخر والا لم يكن الاحيا
مرتين والاماتة كذلك احتج المخالف للقول بعذاب القبر بوجهين الاول
قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي سوى الموتة
الاولى ولو صاروا احيا في القبر لذاقوا موتتين لا موتة واحدة الثاني قوله
تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت ليس بحي اذ لو كان حيا
لجاز اسماعه وقد دلت الآية على نفيه واجيب عن الوجه الاول بان معنى
قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينقص
بحيث اهله بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس المراد وحدة الموت فان الله
تعالى احيا كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور
في قصص الانبياء وذلك يوجب تاويل الآية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم
اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان
لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخ
السابع اه   البحث السابع في باقي السمعيات من الصراط والميزان

وسائر الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه الامور انها امور
ممكنة في ذاتها اما الصراط فلان ما هو المشهور منه بالمرور عليه ممتنع كالمشي على
الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان الصراط هو الاعمال الرد
ية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
فايضا ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال البينة
لما يذكر تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله انه ملك يقابل الحسنات بالسيئات
فايضا ممكن واما تطاير الكتب فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله
ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلق فكذلك وكذا احوال الجنة والنار امور
ممكنة فانه يجوز ان يوجد باض تنزل عليه وجداول تجري فيه الانهار ويوجد عندها انهار
ويطوف فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اغراب
المكانة في الاخرة وكذا وجود وادي فيها النيران المسعرة والسلاسل والاغلال
يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من
الممكنات واخبر الصادق بها علم ان وقوعها ممكن ووقوعها حق والا يكون الصادق
صادقا اثنا من الخ البحث الثامن في الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق
لاتفاق اهل اللغة على معنى قول القائل فلان يومن بكذا انه مصدق به ومنه
قوله تعالى وما انت بمومن لنا اي مصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص
وهو التصديق بالقلب للرسول بكل ما علم مجي الرسول به ضرورة عند الاشاعرة
اي يكون مشهورا كالصلوات الخمس بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة وانما قلنا انه مشهور
بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون مشهورا بهذه الحيثية لا يكون كافرا والمنكر الاجماعيات

وانا

149

وانما قلنا ان الايمان عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان في
اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا او نقول يكون في
الشرع كذا لانه خاطب الله تعالى العرب بلسانهم لكن ذلك بقوله تعالى وما ار
سلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ
بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن
المحرمات وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد
التصديق المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على
خروج العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله
والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات عليه في قوله تعالى
والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل
داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله تعالى عبث واما قوله الى قوله
على طريق التجاوز اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال لو لم
يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع المفسرين قالوا المراد بالايمان
هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله تعالى وما كان ليضيع ايما
نكم الا ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالا
يمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل
عدمه وقوله الايمان الخ جواب لسؤال اخر وتقرير السؤال ان يقال ان العمل

بالاركان داخل في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد
من ذلك ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليست بشعبة
من التصديق وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق
القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب الايمان هو بضع وسبعون
شعبة لا ان نفس الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان
لكن اماطة الاذى غير داخلة في مفهوم الايمان اتفاقا وفيه نظر فان ابا
الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات باسرها سواء كانت واجبة
او مندوبة وح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان الباب
الثالث الخ

الباب الثالث في الامامة

وهي رياسة في الدين و
الدنيا عامة لشخص من الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي
وقولنا لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام بفسقه و
في هذا الباب مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسمعيلية
نصب الامام على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا
بالدليل العقلي ثم اوجب اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل
السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء
وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا على في اثبات هذا المط هو ان نثبت با
بالدليل السمعي وجوب نصب الامام علينا فهنا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا
سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما بيان المقام الاول وهو وجوب

نصب

نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع
ذلك الضرر الا به لان البلدان اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي
ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين استولى على ذلك البلد الشيطان فاشى فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج والمرج والهيج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب
وقيل القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل الهرج
يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت
ان عدم الامام سبب لهذه المضار فيكون وجود الامام دافعا لهذه المضار
فيتوقف دفع هذه المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء عند من لا يقول بالحسن والقبح العقلي
وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما واجب ودفع الضرر هو
موقوف على نصب الامام لما بينا وما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون الامام واجبا وهو المط واعلم ان
هذا الدليل انما يكون سمعيا لان بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر
الامكان تمسك باجماع الانبياء التي هو موقوف حجيته على السمع فان قيل لم لا ان نصب الا
مام يحصل هذه المصالح فقد يحصل مفاسدا يحصل بدونه ربما يستنكف الناس عن
طاعته فيزداد الفساد او ربما استولى على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارضين
وتقوية الرياسة الى مزيد مال لانه يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال لاجلهم فيفضي
الى اخذ المال من ايدي الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب انما ذكرتم من الاحتمالات
وان كانت جارية لكنها احتمالات مرجوحة مغلوبة لانا اذا قابلنا المفاسد الحاصلة

من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصله من وجوده وعند التعارض يعتبر
الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل السوء عن الشر القليل شر
كثير واما بيان المقام الثاني فلو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى علما تسلما انه
لا يجب على الله تعالى شي بل انه تعالى هو الموجب لكل شي ولو اسلمت فلم لا يجوز ان المعارض
فقدم المط‍ احتج الامامية اح احتجت الامامية على نصب الامام لطف
لانا نعلم بالضروره بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر
يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات و
ترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن الرئيس هذا ولا معنى للطف الا هذا على الله تعالى واجب
قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين مشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف
لان من اتخذ ضيافة لانسان علم انه انما لا يحضر فيها الا اذا طلب اليه المضيف
بنفسه فان لم يطلب المضيف الله علمنا عدم ارادته حضوره وكذا المضيف
في ضيافته فكذا الله تعالى انه اذا اراد العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المعاصي
والمحظورات وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له امام فان لم ينصب له
امام وجب ان لا يريد تلك الطاعات فللمكلف ح ان يقول انك ما اردت حصول
الطاعات مني لانك ما نصبت لاجلي اماما فكما يمكن ان يقول انك ما اردت فعل
الجزء مني لانك ما مكنتني من فعله في ان التمكين يجب لازاحة عذر الغير يجب
اللطف ايضا والجواب عنه انا لا نم ان الامامة لطف انما يكون لطفا ان
لو كان خاليا من جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نم وجوب
اللطف على الله تعالى كيف وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شي ومن هذا علم عدم وجوب

التمكين

151

التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس المذكور وان سلمنا هذه المقدمات الباطلة لكن
اللطف الذي ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام ظاهر
قوي يرجى ثوابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام واما الامام الذي توجبونه
فكيف يكون لطفا ولم يكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى
تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رايكم وهذا مستبشع جدا والكلام في
التحقيق في هذه المسئلة يفضي الى التطويل تركناه الثالث اح المبحث الثالث
في صفات الائمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون
متمكنا من ايراد الادلة وحل الشكوك في الاصول ومن الحكم والفتوى في الوقائع في
الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا راي وتدبير يدبر الحرب والصلح وسائر امور
السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون
شجاعا مجتمع القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو
واقامة الحدود وجميع مشايخنا قالوا في هذه الصفات الثلث وقالوا يجب الامام
بينهما من كان موصوفا بها او لم يكن موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا
لان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو كان
فاسقا فربما يصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق وينوع
في ذكره في هذا الطريق الاولى الصفة الخامسة العقل والصفة السادسة البلوغ
اما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان
الغالب من الصبيان ان لا يحصل لهم هذه الصفات وانه لا يحصل لهم من الهيبة
ما يحصل للرجال الكاملين الصفة السابعة الذكورة فان النساء ناقصات

[illegible marginal gloss]

معتقد ودين لما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بتمام العقل والدين
الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة سيده
والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون
مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة الصفة التاسعة
ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم
لنا على كونه قرشيا من وجهان الاول قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام في
الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد
اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب الثاني قوله عليه السلام الولاة
من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره التقريب فيه كما في الوجه الا
ول ولا يشترط الخ ولا يشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا قال
للاسماعيلية والاثنى عشرية والامامية من الروافض لنا انا سنبين ان شاء
الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة
لا اقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للا
مامة اذ لو كان شرطا لامتنع حصول الامامة بدونه فيكون الامام واجب العصمة
والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه ثلثة الاول وجه الحاجة
الى الامام هو اما ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم
او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الامامية
من الروافض وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على

فعله

فعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو جاز الخطا على الامام ايضا
لاحتاج هو ايضا الى امام اخر ويلزم التسلسل او الدور وكلاهما محال الثالث التمسك
بقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين نفت الاية ودلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والفاسق
ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك انه متى يصل الامامة اليه وجب ان لا يكون
فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا والجواب عن الوجهين الاولين
بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة
الى الامام فيما ذكرتم سلمناه لكن لا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون
عدلا وهذا القدر لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الوجه الثاني فبان يقال
لا نم انه لو جاز الخطا على الامام لاحتاج الى امام آخر لانا قد بينا ان ابا بكر رضي الله عنه جاز
الخطا عليه اجماعا وصحت امامته ولا يكون محتاجا الى امام اخر والا لم يصح امامته
والجواب عن الوجه الثالث بان الاية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على
ان شرط الامام ان لا يكون متصفا بالذنوب التي يحكم بتلبسها بالعدالة لان
شرط الامام هو ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق لا يلزم ان يكون معصوما من
اولا والشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة فلا يصلح دليلا لاشتراط الاعم اشتراط
الاخص الثالث الخ البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان
تنصيص الله تعالى وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص من الاسباب
مستقلة في حصول الامامة والخلاف انما وقع فيما اذا بايعت الامة مستعدا للامامة
او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتهما اصحاب الحق

وبهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة
ملزمين الشخصين اولو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين
للامامة وقد عرضنا ما ذكر ذلك وقالت الزيدية من الروافض كل فاطمي عالم خرج
بالسيف وادعى الامامة صار اماما واكثر الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا
سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار وقالوا يجب ان يكون الامام
منصوصا عليه بقول الله تعالى او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة
ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه اربعة الاول ان اهل البيعة
وهم الذين يبايعون الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة في اقل مهام من
مهماتهم فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يقدر التصرف في اقل الامور لا اقل
الاشياء كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف في اهل الشرق
والغرب الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل
فرقة كاهل بلد شخصا او يقع بينهم التحارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون
ما يفضي اثارة الفتنة يفوت المقصود من الامامة وهو ازالة الفتنة بقدر
الامكان اما لو كان منصوصا عليه بقول الله وقول رسوله لم يلزم هذا الثالث
ان منصب القضا لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة بل يلزم
حصول منصب الامامة اولى من عدم حصول منصب القضا بالبيعة لان منصب
الامامة اعظم واولى من منصب القضا الرابع الامام نائب الله ونائب رسوله
فلا يثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن
ذلك الغير والجواب عن الوجه الاول بان ما ذكرتم منقوض

بالشاهد

بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يعتبر بقوله
قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني انا لا نم ان البيعة يفضي الى الفتنة واحتمال
بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لم لا يجوز ان يندفع ذلك بترجيح الاعلم الاورع الا
سن الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر رض على سعد بن عبادة حين
قالت الانصار منا امير ومنكم امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل ولو سلم انه يقال لا
نم ان القضا لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا اذا
خلت البلاد عن الامام لم يجب حصول القضا بالبيعة ~~واذا بطل الاصل بطل~~ القياس
لاحتياج الناس الا من يرجع اليه في الخصومات واذا احتاج امام نصبه يجب صورة
حصوله بالبيعة واذا بطل الاصل بطل القياس وعن الرابع انه لم لا يجوز ان يكون
اختيار الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين
كاشفا عن كونه اماما نائبا لله ولرسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد من دليل
الرابع اه   البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله صلعم ابو بكر رض وخالف الرافضة في هذا القول جمهور المسلمين
فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول الله صلعم حق علي بن ابي طالب رض و
يدل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رض وجوه الاول قوله
تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من
بعد خوفهم امنا الاية وفي الاية فانه تعالى وعد بعض الصحابة بالاستخلاف و
التمكين ولم يكن يوجد له منهم خالفه عدو بالاستخلاف والتمكين اجماعا ومن

تام بالامر بعده بالاجماع اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة واما عند
الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين
الثلاثة وهو ان المراد ابا بكر وعمر من الخلفاء الثلاثة رضوان الله عليهم اجمعين
فصحت خلافة ابي بكر رض وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان هذا
كونه انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي رئيسا عاما في الدين
والدنيا لكن لا نسلم ان المراد بالاستخلاف مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر يكون خ
الصحابة ويكون معنى قوله ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
فيجعلهم سكانها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذا اهلك الله
الجبابرة بمصر واورثهم اموالهم وديارهم والدليل على ان هذه الاية ليست مخصوصة
بالخلفاء الاربعة اما اولا فلان الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين
الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما ثانيا فلقوله
تعالى وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فان
تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة بل بسائر
الصحابة بحضارة وامنيته وتمكين الله دينهم بان اظهره على الدين كله الثالث قوله تعالى
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع
المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية السابقة ووجه الاستدلال ان تعالى
الداعي المذكور [illegible] بقوله تعالى فان تطيعوا [illegible] الى قوله يعذبكم عذابا اليما
ليس محمد صلعم لقوله تعالى في الاية خطابا لمحمد صلعم فقل لن تتبعونا اي قل يا محمد
للمخلفين لن تتبعونا ولا عليا لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ولا من الكفار

بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور من كان قبل علي وبعد محمد صلعم وهو المدعى
واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان المراد بالداعي ان لا يكون محمدا صلعم وقوله
تعالى قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا في فتح خيبر
فانهم قالوا لاصحاب النبي ذرونا نتبعكم فقال الله تعالى في حقهم يريدون ان يبدلوا
كلام الله اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خاصة ارادوا تغييره ولكن بان يشاركوهم
فيها قال يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال
الله بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن حضر الحديبية
لا يشاركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين و
ليس المراد من ذكر انهم لا يتبعون محمدا لعلة مدة حيوته في حرب من الحروب فانه
صلعم قد حارب بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقاتل اقواما ذوي نجدة وشدة مثل اهل
خيبر والطايف وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل ذلك على بعد وفاته الوجه الثالث ان النبي صلعم
استخلف ابا بكر رض في اقامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى كون ابي
بكر اي خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي صلعم لعدم عزل النبي اياه واذا ثبت خلافة
ابي بكر في الصلوة ثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل
بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي صلعم قال لابي بكر صل بالناس
ثم ان ابا بكر لما عقد التحريم خرج النبي صلعم الى المسجد فلما احس ابو بكر بخروج النبي
تاخر وصلى النبي صلعم فلم يكن ابو بكر بعد عقد التحريم خليفة النبي في الصلوة سلمنا لكن
تاخره وصلاة النبي بهم دال على عزله سلمنا ذلك لكن معارض بان النبي صلعم استخلف
عليا على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة

كان خليفة في الامامة لعدم القايل بالفصل وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم بالاستخلاف
في الصلوة واما بيان وجه الحال الرابع فعلى من الشرح واجاب عنه الشيعة بان هذا
الخبر غير متواتر والصحيح عندنا فلا تقوم حجة علينا الخامس اح الوجه الخامس
ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة علي وعباس فتعين القول بامامة ابي بكر رضي فلنا في بيان
هذا المطلوب امران الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان القول بامامة علي
وعباس رضي عنهما اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في
كتب السير والتواريخ واما بطلان ~~واما بطلان~~ القول بامامة علي وعباس رضي
الله عنهما فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لوجب ان لا يتابع ابا بكر رضي الله عنه
ويناظر في ذلك ويظهر على ابي بكر حجة ولا يرضى بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل
واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر عليه حجة وعدو رضي كل واحد منهما بامامته
لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ترك هذه المنازعة معصية
كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها
حق لابي بكر رضي وهو المطلوب وقالت الرافضة بان الامامة حقا لعلي الا ان
عليا رضي اعرض عن حقه اتقاء على نفسه عليا في الجواب عن قولهم كيف يجوز
لعلي التقية وكان اقدر الناس على طلب حقه اذ كان علي في غاية الشجاعة و
الشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها وتابعته قدرها ذاتا
له واكثر الصحابة وبني قريش وساير بني هاشم كانوا معه مثل الحسن والحسين والعباس
مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع

155

عم رسول الله صلعم ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان الزبير مع شجاعته سل
السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس امية
قال يا بني عبد مناف ارضيتم يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر رضي من
تيم بن مرة ثم قال والله لاملان الوادي خيلا ورجالا وكثير من الاكابر الصحابة كان
مع علي رضي حتى روي انه اجتمع عنده تسع مائة من الاكابر الصحابة مريدين امامته
حاملين له على الطلب الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة ومما يدل
على ان الامامة حق لابي بكر رضي دون علي رضي ان الانصار لما طلبوا الامامة
وقالوا منا امير ومنكم امير نازعهم ابو بكر رضي ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم
علي رضي الانصار من طلب الامامة ثم لم يكن لاستيلاء ابي بكر والحيلولة في نفسه وجدية
ولكثرة امواله واعوانه اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما عديم المال قليل الا
عوان بل كان ذلك لانه كان مقدما على الصحابة في الفضايل والكمالات ثم قال الكلى
هذا الجواب انه وان كان مع علي الاكابر الصحابة لكن جميع العوام كان مع ابي بكر وهم
يزيدون على تسع مائة الف فاين الطاقة تلك القدرة لكن اتقى الفتنة في زمان عدم
استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا اختار الاكابر الصحابة ابا بكر واحتجاجهم على
امامة علي يدل على ان الامامة حق له دون غيره واما نزاع ابي بكر الانصار في
الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم لاجل القريش متمسكا
بقوله عليه الائمة من قريش ولذلك لم يدع الامامة ان لا يرضى بالظلم او اعتذر عليا وعدم
نوجه وانما ما نازعهم علي اذ كان مع معرفة ما منعه لا بامر النبي صلعم على ان الحسن منه
ترك النبي صلعم بلا دفن وغير لطلب الخلافة كما فعلوا   الصحبة الرافضة اح

احتجت الرافضة على امامة علي كرم الله وجهه بوجوه ستة الاول قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون ووجه التمسك به ان المراد من الولي ههنا اما الناصر كقوله تعالى و
المومنون بعضهم اولياء بعض او المتصرف كقوله عم السلطان ولي من لا
ولي له وقوله عم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من معاني
الولي تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك خلاف الاصل فكلما كان الاشتراك اقل كان
اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد من الولي ههنا اما الناصر او المتصرف والا
ول باطل وهو كون المراد منه الناصر لان كلمة انما للحصر باتفاق ائمة اللغة فيصير معنى
الاية ناصر المومنين ينحصر في الله ورسوله والشخص المذكور في الاية وذلك غير مستقيم
لعموم اقتضاء النصرة بالمذكور في الاية اذ جميع المومنين به كانوا ناصرين للمومنين
بمعنى الثاني اي ثبت ان المراد من الولي ههنا اما الناصر او المتصرف وبطل
كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور المسلمين فثبت
ان المومن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين
والمفسرون ذكروا ان المراد من ذلك المومن علي بن ابي طالب لان عليا كان
يصلي فسأله سائل شيا يعطيه فاعطى على السائل خاتمه حال كونه راكعا فنزلت
هذه الاية فيكون المومن المستحق للتصرف في امور المسلمين على ما حكم الاية والمو
من المستحق للتصرف في امور المومنين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام
وهو المطلوب بقرب من التمسك بهذه الاية المذكورة التمسك بقوله عم من كنت مو
لاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره ووليا عليه فعلي متصرف فيه ووا

عليه

عليه والنبي كان متصرفا في امور جميع المسلمين وواليا عليهم فيكون علي ايضا
كذلك فيكون اماما وهو المطلوب الثاني اه الوجه الثاني التمسك بقوله
عم لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هارون
خليفة لموسى لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هارون اخلفني في قومي فيكون
علي ايضا خليفة النبي اذ منزلته عند النبي منزلة هارون عند موسى الا انه ليس
نبيا مثل هارون وعلى هذا ان هارون توفي قبل موسى عليهم السلام وعلي عاش بعد
النبي عم وهارون لو عاش بعد وفاة موسى لكان خليفة لموسى اذ الغرض من
الاستخلاف رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت الغيبة
ممكنة للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة الثالث اه هذا الوجه ظاهر
غني عن الشرح الرابع اه الوجه الرابع ان الامة اجمعوا بعد النبي عم
على امامة احد الاشخاص الثلثة وهو علي وابو بكر والعباس بطل القول بامامة
ابي بكر والعباس اما الاجماع فمشهور ومتواتر كما عرفت غير مرة واما بطلان
القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضعه ان الامام يجب ان يكون
واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة
ولا منصوصا عليهما باتفاق الامة واذا بطل القول بامامتهما تعين القول
بامامة علي لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة الخامس اه الخامس انه
لا بد وان يكون الرسول عم نص على امامة واحد معين لامرين الاول تكميلا
لامر الدين لان النبي عم اذا خرج من الدنيا الا بعد كمال الدين كما قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين وهو به تعالى نعمة الله

فقد روي انه صلعم مشيرا اليه سلموا على ابي بكر بامرة المومنين وافتدوا به وقال عمر فاسمعوا له واطيعوا له

على عباده لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امور الامامة م فتلدوحاته
وهذا المعنى انما يحصل اذا نص حال حيوته على ان شخصا بعينه يكون اماما بعد
الثالث اشفاق النبي عليه السلام على امته لانه عليه السلام بلغ في الاشفاق على الامة وارشا
دهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجاء وتلبيس الآداب ومن المعلوم ان المصا
لح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد الرسالة اجل
من سائر المصالح فلما علم في اخس المصالح وهو الاستنجاء ونحوه اوما فكيف يليق
به اهمال ما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا وهو الامامة واذا ثبت هذان
الوجهان وجب تنصيص النبي حال حيوته على امامة شخص معين بعده و
قد ثبت تنصيص لعلي لان النبي لم ينص بغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي
بكر والا لما كان لم توقف ابي بكر امر امامته على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته
فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب السادس اح الوجه السادس ان
عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم والدليل عليه الكتاب والسنة و
المعقول اما الكتاب فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية
عن قصة المباهلة انفسنا وانفسكم ولا شك ان عليا ليس نفس محمد صلعم بعينه بل
المراد منه ان عليا بمنزلة الرسول او هو اقرب الناس في المنزلة الى الرسول
لان الاحاديث المقصودة في الجميع يجب ان يكون من جنس الا... وكل من كان
من الرسول بمنزلة الرسول او اقرب اليه في المنزلة كان افضل الخلق بعد رسول
الله صلعم اما الاول فلان بمنزلته ظاهر واما اذا كان اقرب اليه فلانه لو كان اخر
افضل منه لكان هو اقرب اليه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هذا خلف ثبت

ان عليا افضل الخلق بعد رسول الله صلعم وهو المطلوب واما المعقول فلان
عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الخلق والفطنة و
اكثر تدبرا ورويه وكان حرصه في تعليم العلم من النبي عليه السلام اكثر من حرص غيره واهتمام
الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد من يكون على
اعلم بمقابلته من الصحابة وذلك لان استادا في غاية الكمال بلا ملامة كثيرة ومن علمهم
تلميذ يكون افضل بلا مدته واحرص من سايرهم في تعليم العلوم من الاستا
د ويكون اهتمام ذلك الاستاد بارشاده وتربيته اتم فلا شك ان ذلك التلميذ
يكون اعلم تلامذته ومما يدل على ان عليا كان اعلم الصحابة انه كان مقدما
في فنون العلوم الاربعة فروعها واصولها اما كونه مقدما في الاصول فلان اكثر
المتكلمين ينسبون انفسهم اليه اما المعتزلة فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة
فلان الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب الى علي وانتساب الروافض اليه
بين ويستندون اصول هو احد مانم الله لانه ذكر في نهج خطبة من اسرار التوحيد
والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في اخر من غيره
والحكماء يعظمونه غاية التعظيم واما انه كان مقدما في فروع الدين فان الفقهاء
ياخذون بارايه وقد قال عليه وقضائهم علي والاقضى يجب ان يكون اعلم في فروع
الدين لا يعلمون كما هو مذكور في كتب الفقه في باب ادب القضاء واذا كان افضل
لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا
من الاحاديث كحديث طير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل اما
التمسك بحديث الطير وهو قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا

[illegible] منها افضل ... يكون افضل العابد بعد ... الامة لعدم ... فقد غضب الاشد و ... بالفضل فيعرف افضل الا انا الا انفعت فعلا ... الوجه ان عليا ان يكون اماما ما لا بعد فلو تمكن ... لا فضل يعني الامام مسوغ تعين ... الا انه الاكمال بالاعمال لا ... بما لا انه بين حسن لكان الملك شيئه وعلمو يستطيع الامام ... افضل فيما علم ... وعلى صفت ان عليا هو الامام ... وهو المطلوب

الطير مجاز عن فاكل معه ونحو ان يقال ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله اليه
كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد محبة الله تعالى للعباد ارادة الثواب في حقهم
وكل من كان كذلك كان افضل منه واما التمسك بحديث خيبر وهو قوله عم
لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض المهاجر
ون والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم
دفع اليه الراية فهو ان يقال هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر وعلي كان
افضل منهما فثبت ان عليا هو الامام وهو المط والجواب الخ

والجواب عن الوجه الاول هو انه لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو الناصر لان
كلمة انما للحصر فيلزم ان ينحصر نصرة المومنين في الشخص المذكور في الاية وليس
كذلك لعموم النصرة او جميع المعني به كانوا ناصرين للمومنين فلنا عموم النصرة
غير مسلم سلمناه لكن لا نم ان المراد بالذين امنوا علي وحده اذ حمل الجمع على الواحد
متعذر بل المراد واكثر من خلفاء الراشدين المهديين رضوان الله عليهم
اجمعين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان المنع الاول وهو ممنوع منع
عموم النصرة منع مكابرة يشهد له كتب احاديث والتفاسير و[illegible]
والمنع الثاني متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو واقع وذلك اكثر من
ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا واكثر من [illegible] فيكون قال
من الذين امنوا واسناد الركوع في هذه الاية مخصوص بعلي والخلفاء ما كانوا
والا لكان قوله وهم راكعون بيان مراد الله وهم يصلون فيلزم ارتكاب مجاز
وتكراره وهما على خلاف الاصل واما على الوجه الذي ذكرناه فلا يلزم ارتكاب

مجاز الا اذا تعذر الحقيقة قلنا ان اطلاق الجمع على الواحد المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون
ما ذكرنا ارجح واولى والجواب عن الوجه الثاني المراد من قوله عم لعلي انت
مني بمنزلة هارون من موسى تشبيه علي بهارون في الاخوة والقرابة اي كما
ان اخوه اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هارون فكذلك اقرب الناس
الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه بهارون من جميع الوجوه حتى يلزم
منه ذلك ان يكون خليفة للنبي وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي قال
انه منزلة علي مني منزلة هارون من موسى الا في امر واحد وهو النبوة لقوله
عم الا انه لا نبي بعدي واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي مثل هارون في
جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة
للنبي عم والجواب عن الوجه الثالث ظاهر مبني على الشرح والجواب عن
الوجه الرابع انا لا نم بطلان القول بامامة ابي بكر رض قوله لان الامام يجب
ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه والكلام عليهما قد مر سلمنا ذلك
لكن لا نم عدم ورود النص في شان ابي بكر رض كيف وقد روي عن عائشة
[illegible] قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ادعي لي ابا بكر واخاك حتى اكتب كتابا
فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويأبى الله والمومنون الا ابا
بكر فانه نص صريح في امامة ابي بكر رض وقالت الشيعة على هذا الوجه بانا ادعينا وجوب
عصمة الامام وانتم ما ابطلتم ولكن بامامة ابي بكر مع عدم وجوب العصمة ما ثبت ان
ثبوت لكن امامة ابي بكر فلانه لما كان كذلك لكان لو فعله الامر على ما قدم ورود
النص في شان ابي بكر فلانه لو كان ما ثبت ان لو كان واجب العصمة

ان منزلة الاوقات [illegible]
متواترة والاصح [illegible]
لعموم [illegible] السلام

الشيعة

مبلوغ الدور واما عدم ورود النص في شان ابي فلانه لو كان لذكر لكان توفيق
الامر على النفس معصية كما مر انفا واما النص المروي عن عايشة في هذا المعرض
فلا يخفى على الفطن الاعتراض عليه والجواب عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي
يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامة فيمكن تكميلا للدين واشفاقا عليه لكن
لم ان التنصيص لا شك انه في ازالة الفتنة ورفع الخصومة اقوى واتم
فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح وعن السادس ايضا والجواب ٥٨
عن الوجه السادس ان ما من الفضايل في حق علي معارض بمثله في فضايل ابي
بكر والدليل على افضلية ابي بكر السنة اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الكتاب ح
فان المراد منه بالاتقى عندنا اما ابو بكر او علي باتفاق المفسرين والثاني وهو
كون المراد عليا مدفوع بقوله تعالى في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى واذا
كذلك فلا يكون ذلك عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة لان عليا نشا في تربية النبي
والعافة وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا
بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله هو افضل
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم واما السنة فقوله عليه السلام في صفة ابي بكر
ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين على افضل من
ابي بكر فيكون ابو بكر افضل من ان لا يكون احد افضل منه فلا يكون علي افضل فيكون
هو افضل من علي لان المساواة ممتنعة اجماعا وكذا قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب
بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نسلم الاجماع على ان المراد

من

159

الاتقى في هذه الآية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة
وابن عباس ان رجلا كان على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها في دار رجل
فقير وصاحب النخلة ياخذ منها الثمر فربما سقطت تمرة فاخذها صبيان الفقير
فنزل الرجل من نخلة حتى ياخذ التمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه
حتى يخرج التمر من فيه فشكى الفقير الى النبي عليه السلام مما يلقى من صاحب النخلة فقال
النبي عليه السلام للفقير اذهب ولقي رسول الله عليه السلام صاحب النخلة فقال له اعطني نخلتك
المايلة التي فرعها في دار فقير ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي ان لي نخلا
كثيرا وما فيه نخلة احب الي منها فكيف اعطيك ثم ذهب الرجل في شغله فقال
رجل كان يسمع كلام النبي يا رسول الله اتعطيني ما اعطيت الرجل اعني النخلة
التي في الجنة ان انا اخذتها فقال عليه السلام نعم فذهب فلقي صاحب النخلة فساومها
منه فقال صاحب النخلة اشعرت ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له
يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيه نخلة احب الي ثمرا منها فقال الرجل
لصاحب النخلة اتريد بيعها فقال لا الا ان اعطى ما لا اظنه اعطى فقال ما
لصاحبها قال اربعون نخلة قال الرجل النخلة اشهد جئت بعظيم تطلب بنخلتك
المايلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيتك اربعين نخلة فقال له صاحب
النخلة اشهد ان كنت صادقا فمر الرجل على اناس ودعاهم واشهد لصاحب
النخلة باربعين نخلة ثم ذهب الى النبي وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت
في ملكي فهي لك فذهب رسول الله صلعم الى الفقير وقال له النخلة لك ولعيالك
فنزل الله تعالى والليل اذا يغشى السورة وعن عطا ان اسم الرجل ابو الدحداح

في ما اعطى واتقى وهو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى فهو صاحب النخلة وقوله لا يصلاها
الا الاشقى المراد به صاحب النخلة وقوله وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي
عليه السلام يمر بذلك البستان الذي اعطاه ابو الدحداح في ثمن النخلة [illegible] وعذوق والله
فيقول عذوق لابي الدحداح في الجنة واذا كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من
الاية ابو بكر الاتقى [illegible] المذكورين يكون باطلا سلمنا ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون
عليا لقوله لان من صفة الاتقى ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك
لانه نشا في تربية النبي عليه السلام [illegible] عليا ان كان المراد بقوله [illegible]
نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عنده من نعمة يجازي عليها لم ان يكون [illegible]
المؤمنين له ام لا فلا [illegible] ان ابا بكر كان [illegible] المنة بجواب [illegible]
[illegible] عليه سياق الاية اي لم يفعل الاتقى ما فعل من اعطاء المال [illegible]
الله تعالى [illegible] ابتغاء [illegible] عند احد من الخلق الا ابتغاء وجه ربه
الاعلى فلا نم انه يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه مربى في انفاق النبي لا
ينافي ذلك اذ النبي ليس من المربيين لحرمة الصدقة عليه ومما يؤيد ان المراد بالا
تقى ح هو قوله تعالى في حقه يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما
نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا [illegible] ان المراد ابو بكر لكن الاتقى ههنا
بمعنى التقي وذلك جائز كما قال طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل
لست فيها باوحد دون افعل التفضيل لانه لو كان افعل التفضيل يلزم ان ابا بكر
المراد اتقى من جميع المؤمنين فيلزم ان يكون ابو بكر افضل من النبي عليه
وعليه السلام واذا كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية لان المراد بقوله تعالى ان اكرمكم

عند الله

عند الله اتقيكم هو ان الافضل هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين وهو النبي عليه
فان قلت انا لا نجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل ان لو كان المراد به هو
اتقى جميع المؤمنين اما اذا كان المراد به هو ان يكون اتقى من بعض المؤمنين
فابو بكر [illegible] قلنا سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية لوجهين الاول انا لا نم ان
عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه الثاني ان الاكرم عند الله
هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم لا
[illegible] من المؤمنين واما قوله هو ما طلعت الشمس فلانه [illegible]
[illegible] يدل على افضلية ابي بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ الماضي لجاز ان يكون و
[illegible] ابو بكر افضل من علي ووقت الامامة علي افضل من ابي بكر
واما الحديث الثالث فغير صحيح والاصوات [illegible] عنده فلا تقوم حجة علينا بل الحق ان الحديث
الاول غير صحيح فان الامام محيي السنة ما اورد في كتاب المصابيح فهذا الحديث لو
كان من الصحاح او من الحسان او من الاحاديث الغريبة لكان مورودا فيه
[illegible] في كتاب المصابيح بل انما تركه اهمالا انما هو موضوع او منكر كما
[illegible] الخامس الخ هذا البحث ظاهر غني عن الشرح وما قيل
في [illegible] ابي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة من المطاعن [illegible]
وبطلانها مذكور في كتاب نهاية العقول من اراد الاطلاع عليها فليطالعها
[illegible] وهذا آخر الكتاب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
والحمد لله وحده وصلى الله على نبي الرحمة
وشفيع الامة محمد النبي الامي
الطاهر الزكي
وآله وصحبه
الطيبين
امين



الحيدرة الاسد قال علي رضي الله عنه انا الذي سمتني امي حيدره
لان امه فاطمة بنت اسد لما ولدته وابو طالب غايب سمته اسد
باسم ابيها فلما قدم ابو طالب كره هذا الاسم فسما عليا نقل من الصحاح